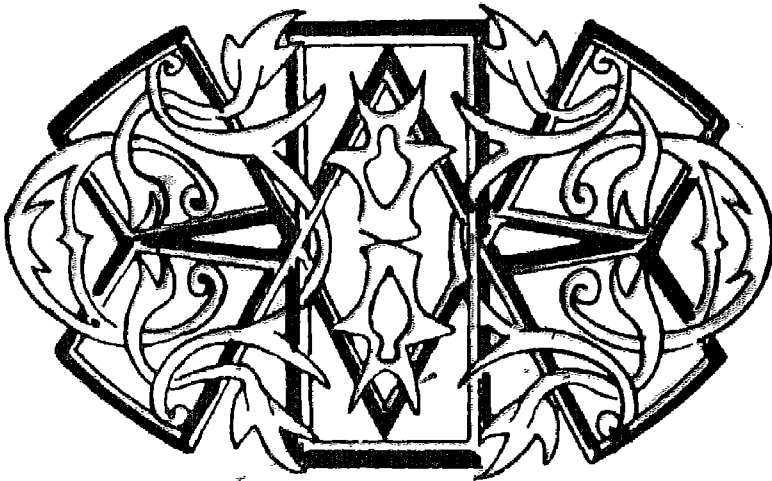


دكتور يحيى هاشم حسن فرغل

الأسس المنهجية

لبناء العقيدة الإسلامية



دار الفكر العربي



الأسُس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية

الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل

مدرس الفلسفة والمقيدة بجامعة الأزهر

منشور مطبع وبنشر
باز الفكر العربي

مطبعة دار القرآن

ميدان الأزهر الشريف

ت ٩٠٢٣٨٢ - ٩٠١١٩٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)
« صدق الله العظيم »

تنويه :

هذه الدراسة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة والفلسفة عن قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر بالقاهرة .

وقد حصل على هذه الدرجة في ٢٢ رمضان ١٣٩٦ هـ الموافق ١٦ سبتمبر ١٩٧٦ م (بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة جامعة الأزهر ، وتبادلها مع الجامعات الإسلامية والعربية نظراً لجدتها ورغبة في الانتفاع بها) .

وقد أجرى المؤلف في رسالته تعديلات طفيفة ، وأثر تغيير العنوان ذلك أن العنوان السابق (أصول علم الكلام في القرآن الكريم) كان معبراً عن وجهة نظر المؤلف عندما سجل موضوعه بكلية أصول الدين في عام ١٩٧١ م ، ولم يكن قد توغل في البحث ، أو انتهى فيه إلى شيء . إلا أنه بعد أن توصل إلى النتائج التي يجدها القارئ في هذا المؤلف ، فإنه رأى أن العنوان السابق غير واف بمضمون الرسالة ، وغير معبر عما انتهت إليه من نتائج ، ولذلك رأى تغييره إلى العنوان الذي يراه القارئ على غلاف هذا الكتاب :

(الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

هذه الدراسة حلقة من سلسلة المعاناة الفكرية الطويلة التي مرت بها منذ تفتحت عيناى على أفق المعرفة . . .

(١)

لقد كان علم الكلام يعينى فى علاقات الشخصية ، منذ وقت مبكر ، ثم صار يعينى — منذ وقت مبكر أيضاً — فى علاقات العملية ،

وأشهد لقد كنت أجيب باعتداد وزهو على أسئلة توجه إلى عن وجود الله ، بما ذهب إليه علم الكلام من استدلالات دقيقة ، أتناول فيها بحاس برهان التطبيق ، وبطلان الدور والتسلسل ، وما أشبه ذلك

وأشهد لقد كنت أواجه فظرفنت من الدهشة والافئار من المستمعين حجب عى ما هنالك من انسداد القلوب عما كانت تستمع إليه . .

ولقد رجعت إلى ففى بسؤال لا يقتصر على الاستفسار عن ثمره ما أقول ولكنه ينسحب إلى ضرورة ما أقول . .

لماذا يكون الناس مدعويين إلى ممارسة هذه الاستدلالات العريضة لى يعرفوا الله . . . ؟

لأنهم يعرفون أنفسهم .

لأنهم يعرفون أبناءهم .

لأنهم يعرفون متعلقات حياتهم . .

لأنهم يعرفون ذلك كله بأسلوب فطرى ، أو بأسلوب ميسر .

ترى لو دعوناهم إلى معرفة هذه الأمور عن طريق مثل هذه الاستدلالات التي نسوقها لهم في علم الكلام أكانوا يصبرون على علاقاتهم بهذه الأشياء ؟

ترى أكانوا ينفضون أيديهم منها أم ينفضون أيديهم من هذه الاستدلالات ؟؟

ترى أيمكن موضوع وجود الله أقل اتصالاً بحياتهم من هذه الأمور... فهم بالخيار بين أن يمارسوا هذه الصعوبة في الاستدلال لكي يعرفوا... وأن يذهبوا إلى ممارسة حياتهم العملية في نطاق بعيد عن هذه الصعوبات ؟؟

* * *

هنا أحسست بالخطر الشديد الذي أواجهه .

إنني بحسب علاقاتي العملية مطالب بمراجعة الأسئلة التي تدور حول مسائل العقيدة ، وليس في يدي غير علم الكلام بصورته التي أصبح عليها في القرن الثامن الهجري . وكلما استثمرت علم الكلام في الإجابة على تلك الأسئلة وجدت نظرات من الدهشة ، تبرز تارة بالإعجاب ، وتارة بالإشفاق ثم ينقطع الجبل بيني وبين السائلين .

ولم يكن في وسعي أن أتهم السائلين ، أو أن أتعلل بتيارات الإلحاد الوافدة من هنا أو من هناك ، فتلك التيارات مع تنوعها ، ونشاطها ، وقوتها ، وإلحاحها ليست هي ما أواجهه مباشرة عند السائلين ، إن هؤلاء السائلين إذ يقطعون حبالهم عني ينصرفون إلى ما كانوا عليه من عقيدة راسخة قوية ، لم تخذلها الأسئلة بعد ...

لم يكن في وسعي أن أتهم السائلين ، فقد كانوا - كما قلت على عقائدي راسخة ، بل كانوا شديدي السخط على تيارات الإلحاد التي يمكن التعلل بها ، وكانوا أيضاً شديدي السخط على العجز عن مقاومتها .

لكنهم في آخر المطاف كانوا ينصرفون تماما عما أتحدث فيه من :
قيام العرض بالجوهر ، وعدم خلو الجواهر من الأعراض ، وأن
مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وعن بطلان حوادث لا أول لها ، وعن
استعمال برهان التطبيق ، وبطلان الدور والتسلسل ، وهلم جرا ...
لقد كانوا يشعرون في حديثي معهم في مجال الإلهيات أنني أطالبهم
بمستوى من البحث الدقيق ، لا يقل عن مستوى نظريه النسبية عند انشتين
مثلا ، فيبتسمون ، إعجابا ، أو يبتسمون إشفافا ، ثم يقوم بيني وبينهم جدار
غير منظور أقول فلا يسمعون .

* * *

ولقد رفضت أن أقف عند هذا الحد ...
إن تيارات الإلحاد تتقافز هنا وهناك .
والسائلون على عقيدة راسخة ، هذا حق ... لكن إلى متى تستمر لهم
السلامة في عقائدهم ؟
ونحن — نحن الذين وضعنا الأقدار في موضع المسؤولية عن كل
ما يجرى هنالك — هل نكتفي بأن الناس لا يفهمون ما نقول ؟
ولماذا لا نقول نحن ما يفهم ؟
ماذا كان موقف الرسول صلى الله عليه وسلم ؟
وما موقف القرآن الكريم ؟ من مثل هذه الموضوعات ؟
هذا هو السؤال الذي فرض على موضوع هذه الدراسة

(٢)

ولم أقدم على بحث هذا السؤال مباشرة .
لقد رأيت أنه لا بد من مقدمة تاريخية أتبين فيها ظروف نشأة علم
الكلام بصفة عامة ، لأقدم بعد ذلك على الدراسة الموضوعية التي أبحث
فيها عن صلة علم الكلام بالقرآن الكريم ...

ولقد طرحنا في الدراسة التاريخية — في رسالة الماجستير — عدة أسئلة لتوضيح الطريق أمامي .

كيف نشأ علم الكلام ؟

ولماذا نشأ ؟

وهل كان المسلمون بحاجة إليه حين قام . ؟

وهل يكون المسلمون بحاجة إليه اليوم ... ؟

وهل يعطينا درس نشأته عبرة لاستمراره ؟

وهل يطلب منا العصر الذي نعيشه علماً جديداً ؟

وهل يكون هذا العلم الجديد ذا نسب بالعلم القديم . أو يقوم في أرض جديدة كل الجودة ... ؟

وأشهد لقد أجبت عن بعض هذه الأسئلة في دراستي السابقة ولم أجب عن بعضها الآخر إلا بإشارات خاطفة .

لقد عرفت كيف نشأ علم الكلام

وعرفت لماذا نشأ

وعرفت أن المسلمين كانوا — إلى حد كبير — بحاجة إليه حين قام :

ولقد تبينت في ذلك كله أن الدور الكبير لعلم الكلام إنما كان في الجانب الدفاعي .

ولقد كان هذا الجانب الدفاعي وارداً في تعريف علم الكلام كما صورته علماءه (١) .

(١) أنظر أبجد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٥٨٩ - ٥٩٨ وكشاف اصطلاحات الفنون للبهانوي ص ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ ومفتاح السعادة لطاش كبرى زادة ج ٢ ص ١٥٠ وشرح المصنف للسعد ج ١ ص ٥ والمواقف للأيمى ج ١ ص ٤٣ - ٤٤ ومقدمة ابن خلدون ص ٤٥٧ ص ٤٦٦ ، ٤٩٦ ، ٤٣٦ ، واليوافق والجواهر للامام الشيرازي ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ وإحياء علوم الدين للغزالي ج ١ ص ٣٠ - ٣١ - ٧٢ - ٧٣ وإحصاء العلوم للفارابي ص ١٠٧ =

لقد وصلت إلى (أن الجانب الدفاعي من أهداف علم الكلام كان أهم أهدافه في عصر نشأته ، ولم يكن ذلك راجعاً إلى طبيعة هذا العلم في صورته النظرية بقدر رجوعه إلى ما كان يروج في البيئة الإسلامية من تحديات العقائد المناوئة على اختلاف أنواعها ، في صورها المستترة والمعلنة على السواء .

لقد أرغمت هذه التحديات متكلمي الإسلام على توجيه أنظارهم إلى المباحث التي يدور فيها الاحتكاك بين الإسلام وبين تلك العقائد ، ولقد كان لهذا العلم في هذا المجال هدف جليل يتمثل في المحافظة على عقائد المسلمين . وكان عليه أن يواجه في هذا الموقف أعتى أعداء الإسلام وأخطرهم وأقوامهم سلاحاً وأشدهم تمكناً وأكثرهم تحالفاً ، وأوسعهم تنوعاً . ومن هنا غلب على هذا العلم في عصر النشأة طابع هذا الهدف وظهر عليه استقطابه إياه .

وإن المرء ليكاد يؤخذ من هول تصوره لما كان يمكن أن يحدث لو أن هذا الهجوم العقدي وجد بين المسلمين فراغاً والتقى فيهم بالمواقف السلبية . ومهما يكن القول في آثار هذا العلم التي لا تكاد تمحى في أحداث المذاهب وترسيخ التفرق ، وإثارة الجدل ، فإن قيامه بعبء هذا الهدف الجليل وقد قام به على خير وجه يمكن من الناحية الواقعية . يحتم علينا إغضاء الطرف عما إضطر إليه من ذلك في سبيل تمكنه من قيامه بهدفه الدفاعي الأسمى في هذا المجال . (١) .

= والنقض على بشر المريسى للدارمي ص ١٠٧ ، ١١٠ ورسالة في استحيان الخوارج في علم الكلام للأشعري ص ٩٣ والفصول المختارة على هاشم الكامل للمبرد ج ٢ ص ٣٢٩ .
والعالم والمنتم لأبي حنيفة ص ٦ ، ١٠ .
(١) أنظر هوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام ليجي هاشم ص ٣١٠ ط مجمع البحوث الإسلامية .

لقد كان ذلك كله في إطار عصر النشأة .
ولقد كان ذلك كله محكوما بالهدف الدفاعي .
وهذا يعني كما تبين لي في تلك الدراسة أنه ينبغي على هذا العلم أن يطور
أساليبه في الدفاع كلما تطورت أساليب العدو في الهجوم .
ولقد كان الفكر العالمي في ذلك الوقت يصنع أسلحته في ترسانة الفلسفة .
لقد كانت الفلسفة هي مقياس المعرفة ، بل لقد كانت هي الإطار العام
لكل أنواع المعرفة الإنسانية آنذاك .
فكان لا بد في مقاومة الهجوم على عقائد المسلمين أن تكون
الأسلحة مصنوعة هناك .

(٣)

لكننا عندما نتجاوز عصر النشأة .
وعندما نتجاوز حدود الهدف الدفاعي .
يظل السؤال الذي طرحناه من قبل قائماً .
هل يعطينا درس النشأة عبرة الاستمرار ؟؟
ولقد كان الجواب : نعم من ناحية المبدأ .
لا بد من وجود علم الكلام ، ليقوم بالمهمة الدفاعية عن عقائد المسلمين .
لكن عندما يكون السؤال عن استمرار علم الكلام بوضعه الذي
اتهى إليه ونضج عليه في القرن الثامن أو التاسع الهجري .
فان الأمر يحتاج إلى دراسة موضوعية لهذا العلم .
ولا بد في هذه الدراسة الموضوعية من إبراز دور هذا العلم في وفائه
بالغرض الثاني من قيامه . أقصد الغرض الإيجابي المتمثل في دتحلية الإيمان
بالإيقان ، (١) .

(١) انظر شرح المقاصد للسعد ج ١ ص ١٠

وهذا جميعه لا يتبين إلا بإبراز صلة هذا العلم بالقرآن الكريم لأنه - في تقديرى - من المستبعد أن يتم هذا الغرض إلا بالاستناد إلى القرآن الكريم .

وفي الإجابة على هذين السؤالين :

عن مدى قيام علم الكلام بتحلية الإيمان بالإيقان .

وعن مدى إستناده إلى القرآن الكريم .

يتبين لنا حدود التطور الذى يمكن أن يدعى إليه علم الكلام .

ومن هنا توكلت على الله مستعينا به .

وطرحت المشكلة أمام أستاذى الجليل الدكتور عوض الله حجازى .

فكان له الفضل فى تحرير عنوان الرسالة ، كما كان له الفضل فى تخطيط .

منهجها ، وتحديد أهدافها .

(٤)

ولقد سرت فى خطة البحث على تقسيم الرسالة إلى ثلاثة أبواب . . .

تناولت فى الباب الأول مسائل علم الكلام من القرآن الكريم .

وجعلت لذلك مدخلا عن مشكلة (النظر العقلى فى القرآن الكريم) .

بينت فيه رأى المتكلمين فى وجوب النظر بالعقل فى معرفة الله ؛ كما بينت .

تشجيع القرآن الكريم على النظر العقلى المستمد من الله .

وقسمت الباب إلى أربعة فصول .

إخترت فى الفصل الأول دراسة استدلال علم الكلام على وجود الله .

واخترت فى الفصل الثانى دراسة استدلال علم الكلام على صدق

الرسول .

واخترت فى الفصل الثالث دراسة استدلال علم الكلام على المعاد .

واخترت فى الفصل الرابع دراسة استدلال علم الكلام بالقرآن الكريم .

على المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين .
ولقد كان هذا الاختيار ضرورياً ، لتعذر استيعاب مسائل علم الكلام
كلها في رسالة واحدة .

وكان - في نفس الوقت - كافياً لإبراز استشهاد علم الكلام بالقرآن
الكريم على استدلالاته في المسائل التي لا خلاف فيها .
كما كان كافياً في إبراز مكانة استشهادهم بالقرآن في سياق استدلالاتهم
وكان أيضاً كافياً في إبراز تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل
التي وقع فيها الخلاف مهما يصل إليه هذا الخلاف من حدة أو تناقض .
ولقد أوصلني هذا الباب إلى سؤال عن أثر الخلافات الكلامية في
تقويم استناد علم الكلام إلى القرآن الكريم .

فكان الدخول إلى الباب الثاني الذي خصصته لدراسة نظرية المعرفة
عند المتكلمين ، لآتين الأصول المنهجية التي قام عليها هذا العلم ومن ثم
أُتيين قيمة لجوئهم إلى القرآن الكريم للاستشهاد به على ما اختلفوا عليه
أو اختلفوا فيه .

وقسمت هذا الباب إلى فصلين .

الأول : لعرض نظرية المعرفة عند المتكلمين .

الثاني : لنقد هذه النظرية ، وبيان ما وصلت إليه من :

١ - د تحلية الإيمان بالإيمان ،

٢ - د استناد الإيقان إلى القرآن .

ولقد وصلت في هذا الباب إلى نتيجة هي أن علم الكلام رأى في العقل
النظري الأساس الأول لبناء العقيدة الإسلامية .

وأنه كان يذهب إلى القرآن لبيان موافقته لا للاستدلال به ، وذلك
في أهم المسائل العقدية .

وأنه كان ينظر إلى قضية التسليم للنص باعتبارها تالية لوضع أساس الإيمان ، لا بانية له .

وهذا ما حفزنى إلى خوض الباب الثالث . الذى خصصته للأصول الشرعية لأبين فيه ، أن « التسليم » له منطقته الخاص الذى يحاطب الفكر البشرى بعامة ، ولا يقتصر على مخاطبة الذين آمنوا بالفعل .

وقسمت هذا الباب إلى فصول :

الأول : للتجرد من الشك .

الثانى : للتعرض للمعرفة :

عن طريق التعرض للانذار ، وهذا هو القسم الأول من الفصل . ثم عن طريق التعرض لعوامل تصديق الرسول وهذا هو القسم الثانى منه الثالث : لبيان تلقى المعرفة .

وقسمته إلى ثلاثة أقسام :

الأول : عن مصدر المعرفة وهو الله سبحانه .

الثانى : عن مورد المعرفة وهو الإنسان .

بمداخله الثلاثة : المدخل الإرادى ، المدخل العقلى ، المدخل الوجدانى .

الثالث : عن الوصول إلى اليقين .

ولقد صادفت فى علاجى لهذا البحث بعض الصعوبات التى لا بد منها فى مثل هذه الرسالة .

ولقد تعلق بعض هذه الصعوبات بالمصادر والمراجع .

إلا أن الصعوبة الكبرى التى لازمتنى من الخطوات الأولى فى الرسالة إلى الخطوة الأخيرة فيها كانت صعوبة نفسية فكرية بلغت بى حد العزم على التكوّص .

بدأت هذه الصعوبة عندما أوشكت على الفراغ من تحضير المادة الخاصة

بالباب الأول عن (مسائل علم الكلام في القرآن الكريم) .
حيث تبين لي أن ما اكتبه لا يعدو عرضا لمسائل علم الكلام في صلتها
بالقرآن الكريم من ناحية ، وأن هذا العرض يبدو فيه التضارب الشديد
بين علماء الكلام فيما يستشهدون من آيات القرآن الكريم من
ناحية أخرى .

هنا توقفت فترة وفكرت في التراجع عن الموضوع ،
إذ ما فائدة مثل هذا العرض ؟ وما فائدته على مثل تلك الصورة ؟
ثم آليت على نفسي ألا أراجع قبل أن أصل إلى جذور الموقف الذي
وضعهم على تلك الصورة من الخلاف .
وهنا أخذت أعالج البحث في بابه الثاني : عن نظرية المعرفة
عند المتكلمين .

وما فرغت من عرض هذه النظرية ، ونقدتها حتى وجدت نفسي في
موقف شديد . لأن ما انتهيت إليه في هذا الباب كان نقداً عنيفاً — في
تقديري — للبيان العقلي لعلم الكلام .
بل لقد كان — في تقديري أيضاً — إلغاء للبهر الذي قام عليه
هذا البيان .

ومن أكون أنا حتى أقف من علم الكلام هذا الموقف النقدي الأساسي ؟
ومن ناحية أخرى : ما فائدة توجيه هذا النقد في ظروف تتلصق فيها
الوسائل لدعم عقائد المسلمين ؟؟ سواء بتثبيتها في قلوبهم أو بالدفاع عنها
ضد تيارات الإلحاد ؟؟ .

وإذا كان من الصحيح أن علم الكلام لا يقوم بدور ظاهر أو ملموس
في هذا المجال في العصر الحاضر ، فإنه ليس من المقبول أن نعمل على
إخلاء المجال منه تماماً أو أن ننكر أنه يقوم بدور في تغذية عقول العاملين
في مجال الدعوة على وجه من الوجوه .

وهنا أدركت أن النقد الذى وضعته فى الباب الثانى ليس من شأنه أن يقتصر على الجانب العلمى فى الموضوع ، وإنما له آثاره على تقويم العقيدة لدى الأطراف الثلاثة : الناقد ، والمنقود ، ومن يستمع إليهما .
فالموضوع إذن ليس مجرد بحث علمى ، وإنما هو صياغة للعقيدة .
وهنا هالنى الموقف الذى وجدت نفسى فيه ،
وأشهد لقد توقفت كثيراً .
وتوقفت طويلاً .

وعزمت على مكاشفة أستاذى المشرف بما يدور فى خلدنى من النكوص ، وإيثار السلامة .
إلا أن السبب الذى وسوس لى بالنكوص هو نفسه الذى حال بينى وبين الهرب .

إن تعلق الموضوع بالعقيدة جعلنى أصر على حل المشكلة التى واجهتنى لأنه من السهل أن أهرب من المشكلة علمياً .
لكنه من المستحيل أن أهرب منها عقدياً .
لقد دخلت فى أعماق المشكلة وانتهى الأمر .
ولا بد من أن أجد لها خلا ، سواء لأقدمه فى هذا البحث ، أو لأقدمه بين يدى الله .

ومررت بفترة عصيبة .
وأشهد لقد وجدت من أستاذى المشرف ما شجعنى على مواصلة البحث لقد وجدت منه ثباتاً فى وقت كانت فيه فرائضى ترتعد .
ولقد وجدت فيه حكمة يضع بها الأمر فى نصابه فى وقت كانت فيه مشاعرى الملتبئة تضخم من المشكلة أو تهون منها .
ولقد وجدت فيه رعاية لاستقلال الفكرى ، يحرص على دعمه ، وتغذيته بالمنهج العلمى الصحيح .

وهذا في الحقيقة هو ما ثبت أقدامى في الميدان .
ثم عرضت لى فى افق البحر المتلاطم سفينة « التسليم » .
ولم يكن « التسليم » شيئاً جديداً يعرض لى فقد كنت أعلم أنه ملجأ
الحائرين فى كل العهود والعصور وكنت أعلم أنه وصاية السلف
للخلف .

إلا أنه عرض لى هذه المرة فى صورة غير التى كنت أراها فيه من قبل
لقد كنت أراه تذكرة دواء لا يتناولها إلا المؤمنون سلفاً فالإنسان
يؤمن أولاً ، ربما على طريقة علم الكلام أو غيرها من الطرق ، ثم إذا
عرضت له الشكوك أو الريب لجأ إلى « التسليم » يشفيه بما يقع فيه .
ومن هنا كان لعلم الكلام منطلقه الذى يحتفظ له بالتفوق على منطق
التسليم ، لأنه — أى علم الكلام — يواجه الفكر الإنسانى فى أى صورة
من صورته ، أو على الأقل هذه دعواه .
وهنا تساءلت :

ألم يكن منطق التسليم هو المنطق الذى واجه به الرسول الناس
عند بدء الدعوة ؟

فهل كان هؤلاء مؤمنين عندما واجههم بهذا المنطق ؟
ليس « التسليم » منطق خاص يصلح به لمواجهة الفكر الإنسانى بصفة
عامة ولا يكون خاصاً بمن سبق له الإيمان ؟
وأصررت على الوصول إلى إجابة شافية لهذا السؤال .
وهنا أخذت تتضح لى ملامح الباب الثالث من هذا البحث عن
« الأصول الشرعية للعقيدة » :

وعندما اتضحت لى هذه الملامح ، ظهر لى بوضوح أيضاً أن للتسليم منطقاً
خاصاً ، جاء به الإسلام من أول لحظة لظهوره ، منطق يتوجه إلى الإنسان
أيا كان وفى أى عصر يكون .

وبإتهاء التفكير في هذا الباب تراجع العزم على التراجع ، وانحلت
المشكلة من ناحيتها العلمية والعقدية ، وعزمت على مواصلة البحث للوصول
إلى حل مشكلاته الأخرى .

ووصلت إلى النتائج التي ترد على التساؤلات التي بدأت بها البحث ،
أو عرضت لي في أثناءه .

وقد خصصت الخاتمة لإبراز هذه النتائج .
وأسأل الله العلي القدير أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن
يجعله نافعاً وأن يتفضل بالتجاوز عما قد يكون فيه من أخطاء .
لأنه نعم المولى ونعم النصير .

الباب الأول

مسائل علم الكلام في القرآن الكريم

مدخل في مشكلة النظر العقلي في القرآن الكريم :

يذهب المتكلمون إلى أن النظر هو الطريق إلى معرفة الله تعالى .
لا يستثنى من ذلك أصحاب المعارف من المعتزلة ، فهم إذ يقولون بأن
المعارك تحصل بالطبع ، يوجبون النظر ، بمعنى أنه يقع وجوبا عند النظر في
الأدلة وذلك لأن أفعال العباد كلها ومنها النظر — عندهم — تقع بالطبع
وليس للإنسان من فعل إلا الإرادة (١) .

ويقول القاضي عبد الجبار عن أصحاب المعارف : أنهم أجمع يثبتون
النظر ولكنهم يقولون أن الذي يقع عنده هو الظن أو أن ما يوجد عنده
ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى ، أو واقع بالطبع ، (٢) .

ويحكى الشهرستاني عن ثمامة بن أشرف النميري المعتزلي من أصحاب
المعارف قوله : من الكفار من لا يعلم خالقه وهو معذور وقال : أن
المعارف كلها ضرورية ، وإن لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى
فليس هو مأمورا بها وإنما خلق للعبارة والسخره كسائر الحيوان ، (٣) .
ويحتاج أصحاب المعارف لرأيهم بآيات من القرآن الكريم يقتضيها

(١) انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦٧ وما بعدها ، والنظر والمعارف

للمؤلف نفسه ٣١٦ و ص ٩٦ .

(٢) النظر والمعارف للقاضي عبد الجبار المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ص ٩٦

(٣) الملل والنحل للشهرستاني ١ - ص ٦٩ طبعة بتحقيق الدكتور فتح الله بدران

القاضي عبد الجبار ليفسرها بما يخرج بها عن قصد أصحاب هذا المذهب :
ومن ذلك قوله تعالى : « فلا تجعلوا لله أنداداً وأتمّ تعملون » ،
٢٢ سورة البقرة .

« أولاً يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون » ٧٧ سورة البقرة
« وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » ١٤٦ سورة البقرة
« يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأتمّ تشهدون » ، يا أهل
الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأتمّ تعملون » .
٧٠-٧١ آل عمران .

وعلى هذا النحو آيات كثيرة ، يستشهد بها أصحاب المعارف على أن
العلم مركز في النفس البشرية .

ونشير فيما يلي إلى جملة هذه الآيات :

من سورة آل عمران : الآيات ٧٥ ، ٧٨ من سورة النساء الآية : ١٥٣
من سورة الانعام : الآية ١٣٠ من سورة الاسراء الآية ١٠٢
من سورة المؤمنون : الآية ٧٠ من سورة النمل : الآية ١٤
من سورة العنكبوت : الآية ٣٨ من سورة غافر : الآية ٥
من سورة فصلت : الآية ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ من سورة الجاثية : الآية ٢٣
من سورة محمد : الآية ٣٢ (١)

والقاضي عبد الجبار بعد هذا يسوق آيات أخرى يستدل بها على عكس
مراد أصحاب المعارف ،

من ذلك : من سورة البقرة الآية ٧٨ ، من سورة الانعام الآية ١٤٨ ،
من سورة التوبة الآية ٤٥ ، من سورة إبراهيم الآية ٩ ، ١٠ ، من سورة
الكهف الآية ١٠٤ ، من سورة الاحزاب الآية ١٠ (٢)

والمعتزلة بعد ذلك يرون أن وجوب النظر في معرفة الله يثبت بالعقل ،
خوفا من وقوع الضرر من تركه . (١)

وهم يستدلون على مذهبهم بآيات من القرآن الكريم منها :
قوله تعالى : وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ،
يستدلون بها على حصول المحاسبة في الآخرة على ما تؤدي إليه عقولنا ،
وإن لم ترسل الرسل .

والزخشري من أئمة المعتزلة يقرر أن الأنبياء أنفسهم عرفوا الله بالنظر
يقول ذلك في تفسيره للآيات ٥٠ آل عمران ، ١٦٥ النساء ، ١٥ الإسراء (٢)
ويقول أبو معين النسفي من أهل السنة وكل بالغ يجب عليه بعقله أن
يستدل بأن للعالم صنعا ، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ،
وأصحاب الكهف رضى الله عنهم . (٣)

غير أن أبا معين يخالف الأشاعرة في قولهم بأن من لم يبلغه الوحي
يكون معذورا ولا يجب عليه أن يستدل (٤)

ويصور القاضى الباقلانى مذهب الأشاعرة في إيجاب النظر بالشرع
فيقول : « أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته ،
والاستدلال عليه بآثار قدرته . . . لأنه سبحانه غير معلوم باضطراب ولا
مشاهد بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة
القاهرة والبراهين الباهرة » .
ويستدل على ذلك بآيات منها :

(١) انظر المصدر السابق ص ٣٨٧ وما بعدها وهذه الرسالة والمحيط بالتركيب لقاضى
عبد الجبار ص ٣٠ - ٣١
(٢) انظر مبحث وجوب النظر من هذه الدراسة
(٣) بحر الكلام لابن معين النسفى ص ٥ ، ٦ ج ١ مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة
ط ١٣٢٩ هـ (٤) المصدر السابق ١٤

قوله تعالى : ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار
لآيات لأولى الالباب ، ١٩٠ - آل عمران .

وقوله تعالى : أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ،
٥٨ سورة الواقعة

وقوله تعالى : وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . (١)
٧٨ ، ٧٩ سورة يس

ويستدل صاحب المواقف بمثل هذه الآيات على وجوب النظر شرعاً (٢)
ومن هنا جاءت الآيات الكثيرة التي تدم تقليد الآباء ، وترك النظر :
د بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة ، ولنا على آثارهم مهتدون ،
٢٢ سورة الزخرف

وعما يستدلون به على أن وجوب النظر إنما هو بالشرع مخالفين المعتزلة
في ذهابهم إلى أنه يجب عقلاً قوله تعالى : وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ،
١٥ سورة الاسراء

وقوله تعالى : وترى كل أمة جاثية ، كل أمة تدعى إلى كتابها ،
٢٨ سورة الجاثية

وابن تيمية يرى ان الأدلة العقلية جاء بها الأنبياء أنفسهم ، للنظر فيها
يقول :

(وليس تعليم الأنبياء عليهم السلام مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه
كثير ، بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا
يوجد عند هؤلاء - يقصد فلاسفة اليونان ومن جرى مجراهم - البتة ،

(١) الانصاف ج١ ص ٢١ - ٢٢ ط دار الفكر العربي عام ١٩٤٧ .

(٢) المواقف ج ١ ص ٣٥١

فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية . (١)
ويقول الامام الرازى فى تفسيره للآية الواحدة والعشرين من سورة
البقرة :

(ان الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستائة ، وأما البواقي
ففى بيان التوحيد ، والنبوة ، والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين)
ثم يقول (وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقدير هذه الدلائل
— يعنى الدلائل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى النبوة والمعاد —
والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها .) (٢)
ويقول صاحب أبجد العلوم (قال العلماء : إشتمل القرآن على جميع
أنواع البراهين والأدلة إلا أن الرازى فى القرآن أوضحها وأقواها لينتفع
بها الخاصة والعامة .) ويذكر لنا بعض الكتبة التى صنفها العلماء فى جدل
القرآن كنجم الدين الطوفى (٣)

ويوضح كتاب حجج القرآن لأبى الفضائل الرازى ، ان قبول القرآن
لاحتمالات كثيرة كان سنداً للفرق والمذاهب الكلامية المختلفة .
ويذكر ابن عساكر قول أبى القاسم القشيرى فيما يرويه عنه :
« والعجب من يقول ليس فى القرآن علم الكلام ، والآيات التى هى فى
الأحكام الشرعية نجدتها محصورة ، والآيات المنبهة على علم الأصول نجدتها
توفى على ذلك وترى بكثير ، » (٤)
ويقول صاحب أبجد العلوم :

(١) انظر مختصر نصيحة أهل الإيمان لأبى تيمية السيوطى ص ٢٢١ ط السعادة القاهرة
(٢) انظر مفاتيح الغيب ص ٢١٤ الجزء الأول ، طبعة عام ١٣٠٨ هـ بالمطبعة العاصرية
الشرفية .
(٣) أبجد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٦٣٠ ط الهند ١٢٩٦ هـ
(٤) تبين كذب المقرئ فيما نسب للامام الأشعرى ، لابن عساكر ط دمشق ١٣٤٧ هـ

« والسيد الامام العلامة محمد بن الوزير كتاب « ترجيح أساليب القرآن
لأهل الإيمان وبيان ذلك باجماع الأعيان ، وكتاب « البرهان القاطع في
إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع » .
رد في هذين الكتابين على المتكلمين والكلام وأثبت أن جميع مسائل هذا
العلم تثبت بالسنة والقرآن ، ولا يحتاج معهما إلى قوانين المتكلمين وقواعد
الكلام وهما نفيسان جداً .^(١)
وقد ذكر الامام الغزالي في الجزء الثاني من كتابه جواهر القرآن :
الآيات التي وردت في ذات الله عز وجل وصفاته وأفعاله خاصة ، ويشمل
سبعمائة وثلاثاً وستين آية .
ويقول الامام الزركشي « وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء
من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به ،
لكن أوردته على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين .^(٢)
ويقرر الدكتور محمد يوسف موسى أن القرآن اشتمل على أصول
الفلسفة الإلهية وأنه يقدم للعقائد أدلة تستند إلى الملاحظة والتفكير^(٣)
ويذكر الشيخ مصطفى عبد الرزاق أن القرآن تعرض للجدل برفق ،
ودعا إلى الاختصار على ما تدعو إليه الحاجة^(٤)
ويقرر الدكتور سليمان دنيا أن الدور الأساسي في نشأة علم الكلام
كان للقرآن الكريم^(٥)

(١) أبجد العلوم لصديق خان ج ٢ ص ٥٨٩

(٢) البرهان لزركشي الجزء الثاني ص ٢٤ ، ٢٥ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى ص ١٩٥٧ م

(٣) القرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٣٠، ٥٢ - ٦٤ ط المعارف ١٩٥٨

(٤) التمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٢ ط ١٩٥٩ م

(٥) التفكير الفلسفي الإسلامي للدكتور سليمان دنيا ص ٣٢٤ ط الخانجي ١٩٦٧

وخلاصة هذه الآراء ان المتكلمين وأكثر العلماء من غيرهم يرون ان القرآن يدعو إلى النظر في معرفة الله ، ويساعد عليه .

وقد يستثنى التعليميون من أصحاب المذاهب وهم الذين يرون أخذ العقائد والشرائع من المعصوم ، وهو عندهم الامام .

ومن أجل هذا رد عليهم الخوارزمي بأن القرآن الكريم قال « هل عندكم من علم ، ولم يقل « من معلم » ، وقال « هاتوا برهانكم » ، ولم يقل « معصومكم » ، ويقول :

« فمرفت ان الدين بالحجة والبرهان ، دون التقليد الذي هو عصا العميان » (١)

وقد يستثنى أيضاً بعض العلماء الذين يتحدث عنهم صاحب المواقف بأنهم ينكرون وجوب النظر في معرفة الله ، ولتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وأهل سائر الأعصار : العوام ، وهم الأكثرون ، مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً . ويرد عليهم بقوله (قلنا : كانوا يعلمون انهم يعلمون الأدلة إجمالاً . كما قال الاعرابي « البعرة تدل على البعير واثار الأقدام تدل على المسير ، أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ؛ وبحار ذات أمواج . . . لا تدل على اللطيف الخبير ، غايته انهم قصروا عن التحرير وذلك لا يضر ، أو ندعى انه فرض كفاية — يعني المعرفة التفصيلية الاستدلالية — فان الوجوب الذي ادعيناه أعم من ذلك . » (٢)

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي ص ٩

(٢) المواقف ج ١ ص ٢٥٦

والذى أراه أمران :

أولهما : أن ما تقدم يفيد أن القرآن ، يرضى العقل فى نزوعه إلى الاجتهاد فى الفهم ، أو يشجعه عليها ؛ ولكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية ، ألا وهو الوحي .

الثانى : ان الأخذ من الرسول ، ليس تقليدا أو تعطىلا للعقل ، لان تصديق الرسول مبنى على منطق خاص به . وإنما التقليد المذموم هو الأخذ من الآباء بمجرد أنهم كذلك .

وسنرى فيما يلى كيف تناول المتكلمون موضوعاتهم الكلامية بالنسبة لما جاء عنها فى القرآن الكريم .

وموضوع علم الكلام هو كما يحدده الايجى صاحب المواقف :
(المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا .)

يقول الجرجاني فى شرحه : (وذلك لأن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع ، وإثبات الحدوث وصحة الإعادة للأجسام ، واما قضايا تنوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاه^(١) وكانتفاء الحال ، وعدم تمايز المعدومات المحتاج لإلهما فى اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة وموجودة فى ذاته ...)^(٢)

(١) تركيب الأجسام وجواز الخلاه يلزمان لإثبات الإعادة للإنسان لان الإعادة تكون بجميع الأجزاء المتفرقة ، وتكون بإعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر — كذا قد تسبق السياتكونى .

(٢) المؤلف ج ١ ص ٤٠ .

وسنقتصر في عرضنا لهذه المسائل على أبرزها :

في باب الالهيّات نقتصر على مسألة وجود الله ، وفي باب النبوات نقتصر على مسألة تصديق الرسول ، وفي باب السمعيّات نقتصر على البعث .
ثم نفرد فصلاً خاصاً نجمل فيه استشهاد علماء الكلام بالقرآن الكريم على ما ذهبوا إليه من مسائل وقع فيها الخلاف بينهم .
وبذلك نحقق أموراً تعيننا في سير هذه الدراسة نحو هدفها :

أولاً : اظهار استشهاد علماء القرآن الكريم في المسائل التي لا يقع فيها الخلاف كوجود الله ، وتصديق الرسول ، والبعث .

ثانياً : اظهار كيفية استشهادهم بالقرآن في تلك المسائل ، وذلك بإبراز مكانة هذا الاستشهاد في سياق استدلالهم .

ثالثاً : اظهار مدى تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل التي وقع فيها الخلاف .

الفصل الأول

مسألة إثبات وجود الله

تمهيد في مسألة وجود الله

كان إنكار وجود الله من بين الآراء الشاذة الموجودة في الجزيرة العربية قبل الإسلام .

كان هناك من ينكر الألوهية من بين قريش وغيرهم ، وهؤلاء قالوا بالطبع المحيي والدمر المقتضى ، وأخبر عنهم القرآن الكريم في قوله : « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ، ٢٤ سورة الجاثية .

ويذكر بعض الباحثين انتقال هذه النظرة إلى البيئية العربية من البيئية الفارسية ، وإنها أصل مذهب الدهرية الذي يجعل الزمان لانهائياً ومبدأ اسمى ويعتبره عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ، ويذكر دى بور أن هذا المذهب صار في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به . كما نال إعجاب جانب من أهل النظر الفلسفى وتبوأ مكاناً بارزاً في الأدب الفارسى ، وكان له تأثير في المفكرين غير الدينيين وواجهه متكلمو الإسلام وفلاسفتهم مواجهة حازمة .

ويقول عنهم أيضاً ، ويسمى أصحاب الدهر بالماديين أو الحسين ، أو منكرو الخالق أو أهل التناسخ أو غير ذلك من الأسماء .
ويقول عنهم الجاحظ أنهم ينكرون الخالق ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ، ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والمنفعة (١) .

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام لديودس ٥٣ - ١٥٣ ترجمة أبو ريدة ط ١٩٥٧

وقد استمدوا أكثر تعاليمهم من مذاهب فلسفية يونانية قديمة ، وقد كانت أفكار هذا المذهب منتشرة في العراق وغيره حتى اضطر النظام إلى تخصيص جزء كبير من جهده للرد عليهم (١)

وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستاني معطلة العرب إذ لم تهدم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الآخرة فكأنهم عطلوها ولم ينتفعوا بها (٢) .

وكان في البيئة التي فتحها الإسلام أيضاً د السمنية ، قيل انهم كانوا ينكرون وجود الله أصلاً ، وقيل : كانوا يقولون بقدوم العالم .

وقيل : كانوا من عبدة الأصنام .

يقول عنهم ابن النديم : على مذهبهم أكثر ما وراء النهر قبل الإسلام (٣) . والخلاصة أنه :

كان في البيئة الإسلامية من ينكر وجود الله ويقول : بأن الآدي كالنبات والحشيش ، نبت من الطبيعة ويزعمون ان الدنيا قديمة بلا صانع ولا مدبر لا أول لها ولا آخر .

ومهما يكن القول في قلة عدد هؤلاء ، فإن خطورة هذا الصنف من الناس تكمن في أهمية المسألة التي يتناولونها ، وهم من ثم يمكنهم أن يؤثروا باحداث أنواع أخرى من الإلحاد ، قد لا تكون من بؤرة إنكار الألوهية ، ولكنها تتضمن معها في هدم الدين .

(١) انظر ضحى الإسلام لأحمد أمين ج ٣ ص ١٣١

(٢) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٤ - ٢٤٧ للشهرستاني بتحقيق د. بدرات طبعة الأنجلو

عام ١٩٥٦ م .

(٣) انظر في شأنهم : تحقيق ما للهند من مقولة لليروني ص ١٥ - ١٦ ط ١٩٥٨ م

والفهرست لابن النديم ص ٤٨٤ طبعة ١٣٤٨ هـ . والفرق بين الفرق ص ٢٧٠ طبعة صليبيح

ومطالع الانظار للاصفهاني ص ٦١ طبعة ١٣٠٥ هـ

الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة

يصرح أصحاب المعارف من المعتزلة بأن معرفة وجود الله ضرورية ، وقد ذهبوا إلى أن معرفة الله تعالى لا تتأتى بالنظر في الجواهر والأعراض وأن الذين فعلوا ذلك قد تسكفوا ما لا يجب عليهم . وأصابوا من غامض العلم ما لا يقدر عليه العوام (١) .

ويستدل النظام على وجود الله ، بحدوث العالم ويستدل على حدوث العالم باجتماع الاضداد في الموضع الواحد .
يقول الخياط في تصوير مذهبه :

« قال إبراهيم : وجدت الحر مضاداً للبرد ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما فعلمت بوجودي لهما مجتمعين ان لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما ، وما جرى عليه القهر والمنع ضعيف وضدقه ونفوذه تدبير قاهره فيه دليل على حدوثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالاته على الحدث ، فاما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثهما غير ان محدثهما ليس هو الإنسان الذي جمعهما لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليهما فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبهه شيء (٢) .

وعلى هذا النحو سار المعتزلة في استدلالهم على وجود الله ، حيث يركز استدلالهم على الدعاوى الآتية :

١ - ان في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون

(١) انظر النظر والمعارف للفاضل عبد الجبار ص ٢٣٠ ، ص ٣١٦ وشرح الأصول الخمسة

له ص ٥٥ ومناهج التفكير في العقيدة للمصنف عماد خواجه ص ١٣٦

(٢) الانتصار ص ٤٠ و ٤١ طبعة بيروت ١٩٥٧ م

- ٢ — ان هذه المعاني محدثة .
- ٣ — ان الجسم لا ينفك عنها .
- ٤ — أن ما لا ينفك عن الحادث يكون حادثاً مثلها .
- وهم بعد لإثبات حدوث العالم على هذا النحو ينظرون في اثبات ان كل حادث لا بد له من محدث .
- فهذه ليست ضرورية ، وهناك من أصحاب المذاهب — من المعزلة أنفسهم — من اعتقد في كثير من الحوادث انه لا يحتاج لمحدث ، كأصحاب الطبائع ، وثمامة في المتولدات .
- وإثبات ان المحدث لا بد له من محدث يأخذونه من قياس الغائب على الشاهد بإجماع العلة وهي الحدوث . وهم يسلكون في اثبات هذه الدعاوى مسالك عقلية محضة تتسم بالدقة البالغة^(١)
- والطريف انهم في سياق اثبات دليلهم يجعلون اثبات وجود الله حلقة تالية لإثبات كونه تعالى قادراً عالمًا ، فالنظر في الاعراض يكون لإثبات حدوث العالم ، ثم لإثبات احتياجه إلى محدث ، ثم لإثبات كون هذا المحدث قادراً : ثم . . . عالمًا ، ومن كان كذلك لا بد أن يكون موجوداً ليصح تعلق القادر بالمقدور ، والعالم بالمعلوم إذ لا عدم يحيل التعلق ، فلو كان القديم تعالى معدوما لم يصح كونه قادراً ولا عالمًا والمعلوم خلافه . .^(٢)

الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة :

يستدل الشيخ الأشعري على وجود الله بحدوث العالم يقول :

د من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرًا مبنياً فانتظر أن يتحول الطين من حالة الاجر ويتنضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان ، كان جاهلاً وإذا

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٨٨ إلى ص ١٢٠

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٧٧

كان تحول النطفة علققة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الإعجوبة كان أولى أن يدل على صانع النطفة وتقلها من حال إلى حال .^(١) ويمكن ملاحظة أن الأشعري في هذا المثال وغيره مما استدل به على وجود الله سبحانه ، لم يذكر مجرد الحدوث كدليل على المحدث ، بل ذكر أمثلة يسير فيها الحدوث في طريق هادف له غاية ، مما يدل على أنه يأخذ في الاعتبار دليل العناية إلى جانب دليل الحدوث .

ودليل الأشعري الذي يبرهن به على حدوث العالم يقول عنه الدكتور حمودة غرابة رحمه الله ، أنه « يمكن وضعه في كلمات ، وهو أن جميع الأجسام مكونه من جواهر وأعراض ، بل يوجد تلازم بينهما فلا يوجد الجواهر بدون العرض ، ولا العرض بدون الجواهر ، ولكن الأعراض بالمشاهدة متغيرة فهي إذن حادثة ، وإذن فالجواهر أيضاً حادثة لأن ما لازم الحادث ولم يسبقه زمناً في الوجود كان بالضرورة حادثاً أيضاً .^(٢) ويستدل القاضي الباقلاني على وجود الصانع بدليل الحدوث أيضاً . وهو يستدل على حدوث العالم بأدلة منها :

التغير من حال إلى حال ، ومن صفة إلى صفة ، يقول دوماً كان هذا سبيله ووضعها كان محدثاً وقد بين نبينا ﷺ بأحسن بيان يتضمن أن جميع الموجودات سوى الله محدثة مخلوقة ، لما قالوا له يا رسول الله أخبرنا عن بدء هذا الأمر ؟

فقال . نعم كان الله ولم يكن شيء ، ثم خلق الله الأشياء .^(٣) ... وكذلك الخليل عليه السلام إنما استدل على حدوث الموجودات

(١) اللع في الرد على أهل البدع للأشعري ، تحقيق د . غرابة ط مطبعة مصر عام ١٩٥٥ م وانظر المل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦

(٢) الأشعري للدكتور حمودة غرابة نشر الناجي عام ١٩٥٣ م ص ١٤٢

(٣) وجاء في البخاري في بدء الخلق قوله صلى الله عليه وسلم « كان الله ولم يكن شيء غيره »

بتغيرها وانتقالها من حالة إلى حالة ، لما رأى الكوكب قال : هذا ربي ، إلى آخر الآيات ٦ ، ٧٦ - ٧٩ ، فلم أن هذه لما تغيرت وانتقلت من حال إلى حال دلت على أنها محدثة مفطورة مخلوقة ، وإن لها خالقاً ، فقال عند ذلك : وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض ، (١) .

ويستدل الباقلاني على إثبات الصانع بأدلة أخرى تتفرع عن دليل الحدوث : منها : علمنا بتقدم الحوادث بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض ، مع علمنا بتجانسها وتشاكلها فلا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقديم كل ما هو من جنسه معه ، وكذلك المتأخر منها لو تأخر لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر وفي علمنا بأن المتقدم من المتماثلات أولى بالتقدم منه بالتأخر دليل على أن له مقدماً قدمه ، وعاجلاً عجله في الوجود مقصوراً على مشيئته .

ومن ذلك أيضاً : علمنا بأن الصور الموجودة منها ما هو مربع ، ومنها ما هو مدور ، ومنها شخص أطول من شخص ، وآخر أعرض من آخر مع تجانسها . ولا يجوز أن يكون المربع منها ريع نفسه ، ولا المطول منها طول نفسه ، ولا القبيح منها قبح نفسه ، ولا الحسن منها حسن نفسه ، فلم يبق إلا أن لها مصوراً صورها ، طويلة وقصيرة وقبيحة ، وحسنة ، على حسب إرادته ومشيئته .

كما يستدل أيضاً بالجمادات التي لا حياة فيها ، إذ لا يجوز أن تكون فاعلة لنفسها ولا لتغيرها لأن من شرط الفاعل أن يكون حياً قادراً . فبطل كونها محدثة نفسها بل لها محدث أحدثه .

ويستدل كذلك بتطور الإنسان من حال النقص إلى حال الكمال...

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني طبعة الخانجي ١٩٦٣ م

إذ هو بعد كماله (لا يقدر أن يحدث في نفسه شعرة ولا شيئاً ولا عرفاً فكيف يكون محدثاً لنفسه ومنقلاً لها من حال نقصه من صورة إلى صورة ومن حالة إلى حالة وإذا بطل ذلك منه في حال كماله كان أولى أن يبطل ذلك منه في حال نقصه ولم يبق إلا أن له محدثاً أحدثه ومصوراً صورته ، ومنقلاً نقله ، وهو الله سبحانه وتعالى ، (١) .

أما إمام الحرمين فيتابع سلفه ويسوق الدليل بطريقة أكثر دقة وتعقيداً . . .

فهو يبدأ بالنظر في العالم وهو كل شيء غير الله عز وجل .
ويصنفه نوعين : جواهر وأعراض ، ويعرف الجوهر مرتضياً
تعريف الباقلاني له بأنه « الذي له حيز » .

ويعرف العرض مرتضياً تعريف الباقلاني كذلك بأنه « الذي يعرض
في الجوهر ولا يصح بقاؤه وقتين » .

ثم يستدل على ثبوت الأعراض وقيامها بالجواهر بناء على أصول هي :
استحالة قيام العرض بنفسه ، واستحالة قيام العرض بالعرض ،
واستحالة انتقال العرض ؛ واستحالة عدم القديم ، وإبطال القول
بالكمون والظهور .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض .
وذلك عن طريق إثبات استحالة تحلي الجواهر عن جنس العرض ،
أي عرض كان ، والعرض الذي يستند لإثباته إلى الضرورة هو « ألا كوان »
فإننا ببديهية العقل نعلم أن الجواهر القابلة للاجتماع والافتراق لا تعقل
غير متماسة ولا متباينة .

ثم ينتقل الدليل إلى إبطال حوادث لا أول لها ، إذ القول بحدوث
لانهاية لها في الأزل نفي لجملة الحوادث ، لأنها لو ثبتت لكان كل واحد

(١) المصدر السابق ص ٣١ - ٣٢ .

مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء مالا نهاية له من الحوادث شيئاً قبل شيء وكل ما علق بثبوته بمحال كان محالاً ، وذلك كقول القائل لمن يخاطبه « لا أعطيك درهماً إلا وأعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا وأعطيك قبله درهماً . »

وبذلك تتم الدلالة على حدوث العالم .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات المحدث .

وهو يثبت أولاً أن الحادث جازئ الوجود فهو على قدم المساواة مع العدم في التحقق وليس أحدهما بأولى من الآخر .

فلا بد إذن من مخصص خصصه بالوجود بدل العدم .

ويستدل الجويني على إثبات المخصص تارة ، ويدعى بداهته تارة أخرى ، ويؤثر الجويني الاستدلال على المحدث بدلالة جواز الحادث على طريق المعتزلة في إثباتهم الصانع بقياس الغائب على الشاهد ، وهو القياس الذي لا يرتضيه الأشاعرة في هذا المقام .

ثم ينتقل الدليل إلى إثبات كون المخصص هو الفاعل المختار لا الطبيعة ولا العلة كما ادعى ذلك الطبيعيون وأصحاب نظرية العقول من الفلاسفة^(١) . ثم يأتي الإمام الغزالي الأشعري فيسلك هذا المسلك نفسه في إثبات وجود الله تعالى ثم ينتهي إلى أن :

العالم حادث وكل حادث فله سبب .

فالعالم له سبب ، وهذا السبب قديم باق متصف بصفات الألوهية .

يقول الدكتور سليمان دنيا « لورحت تقرأ هذا البحث في كتب الكلام عند غير الغزالي لم تجد كبير فرق » أي بينه وبين الأشاعرة الذين تقدموه .

(١) ملخصاً من الشامل في أصول الدين للجويني بتحقيق الدكتور علي سامي النشار نشر منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩ م ص ١٤٢ ، من ١٦٧ إلى ٢٠٥ من ٢١٥ إلى ٢٢١ ومن ٢٧٢ إلى ٢٧٧ .

ثم يستشهد بنص من الإرشاد لإمام الحرمين ^(١) يبين متابعة الغزالي له في هذا الاستدلال .

وعلى كل فقد تابع الأشاعرة المعتزلة في :

- ١ — أن إثبات وجود الله طريقه العقل .
- ٢ — وأن إثبات وجود الله يجب أن يسبق بإثبات حدوث العالم .
- ٣ — وأن إثبات حدوث العالم يستند إلى :
(أ) إثبات الأعراض وقيامها بالجواهر .
(ب) إثبات حدوثها — أى الأعراض .
(ج) إثبات استحالة تخلّي الجواهر عن الأعراض .
(د) الرد على من يثبتون حوادث لانهاية لها .
(د) تقرير أن ما لا يتخلو عن الحوادث حادث .

ومع ذلك نجد اتجاهها عند بعض متأخري الأشاعرة إلى أن وجود الله يمكن إثباته بإمكان العالم لا بحدوثه ، وأن الاستدلال على حدوث العالم يمكن أن يؤخذ من الدليل السمعي ، إذ صحة الدليل السمعي - حينئذ - لا تتوقف عليه ^(٢) .

وقد ظهر من بين المتكلمين من نقض بعض الأصول التي يقوم عليها هذا الدليل .

فقد ذهب رئيس الصالحية من المرجئة إلى أن الجواهر يجوز أن تتخلو من الأعراض كلها ^(٣) .

(١) انظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي ١٩٤٧ م ص ٢٠٨ إلى ٢٢٣ .

(٢) المواقيف ج ٢ ص ٥١ .

(٣) أصول الدين للبغدادى ص ٥٧ ، كذلك ذهب أصحاب الميولي إلى أنها تتخلو من الأعراض ، وانظر منهاج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٤٣٦ .

ويقول الدكتور حموده غرابه عن توقف الدليل على إثبات بطلان حوادث - لا أول لها .

د ويعترف الشهرستاني نفسه في مطلع كتابه نهاية الأقدام بأن هذا الدليل لا يتم للأشعري ومن تابعه في الاستدلال به إلا إذا تم لهم أولاً الدليل على بطلان وجود حوادث متعاقبة لانهاية ، لأنه لو لم يتم لهم هذا فللقائلين بالقدم أن يقولوا سلمنا بأن الجوهر ملازم للعرض ولكن ليس عرضاً بذاته يبقى معه ولكنه عرض ما يتعاقب على الجوهر واحداً بعد الآخر إلى ما لا نهاية فإذا قيس الجوهر إلى أى عرض من هذه الأعراض المتعاقبة يكون سابقاً عليه لا محالة ، وإن كان بحسب الكل لا يخلو من عرض ما ، فيكون الجوهر قديماً بذاته ، والأعراض قديمة بنوعها حادثة بشخصها ، وهذا لا استحالة في القول به .

حاول الأشاعرة بعد الأشعري أن يردوا على ذلك وأن يثبتوا أن تعاقب الأعراض الشخصية على الجوهر إلى غير نهاية باطل ، وساقوا في ذلك أدلة كثيرة منها برهان التطبيق ، وبرهان التضاييف ، إلى غير ذلك .

ولكن هل نجحوا في الاستدلال على بطلان القول بحوادث لانهاية لها ؟ يقول الشيخ محمد عبده ان برهان التطبيق سفسطة ، وبرهان التضاييف فيه تمويه وليست له صحة على أى وجه تحرر .

ولذلك يرى الدكتور حموده غرابه ان القول باستحالة الحوادث المتعاقبة التي لانهاية لها ما زال إلى اليوم بحاجة إلى دليل صحيح (١) .

(١) الأشعري للدكتور حموده غرابه ص ١٤٢ - ١٤٣ ، ويقول الشيخ محمد عبده فرد برهان التضاييف :

... وفي هذا البيان نظر ظاهر . حمله أنا قد بينا التكاذب بين المضاف والمضاف =

كذلك نقض الأشاعرة مسلك المعتزلة من حيث أنه لا يمكنهم إثبات

== إليه ، وهذا حاصل في السلسلة غير المنتهية ، فإن ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضايف للسابق عليه فقد تحقق بينهما سابقة ومسبوقية متكافئتان . ثم إن السابق عليه مع ما قبله متضايغان وبيتهما سابقة ومسبوقية متكافئتان ، وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقات والمسبوقيات .

وأما ما موحته بقوله : ما قبل المسبوق الأخير يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقة ومسبوقية إلى غير النهاية ، ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته ، فهو مغالطة . إذ أن هذا التكافؤ الذي زعمته فيما قيل المدلول الأخير ليس تكافؤا بين المتضايفين ، لأن المتضايفين إنما هما اللذان تتحقق الإضافة بينهما على ما قررنا .

وبالجملة حيث أخذ المتضايغان بما هما متضايغان لم تتحقق إضافتهما إلا بمضايفين ، فليكن المسبوق الأخير مع ما قبله متضايفين مسبوقية الأول لسابقة الثاني ، ولتذهب إلى غير النهاية فلا يزيد عدد المتضايغات بل إثنان إثنان ، حيثما انتهت ، إلى أن لا تنتهي ، فأين الاستعالة؟ وهذا سهل التحصيل .

وبتدقيق النظر في هذا الذي بينا تشهد أن ليس لهذا البرهان التضايقي صفة على أي تقرير تقرر ، ولا تظيل الكلام فيه) . اهـ من حاشيته على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص ٣٦ - ٣٨ طبعة القاهرة عام ١٣٢٢ هـ القاهرة .

ويقول في رد برهان التطبيق ما نصه :

(ثم لتعلم أن هذا البرهان ، أي برهان التطبيق بما قد أجمع على قبوله الحكماء والمتكلمون ، إلا أن المتكلمين عموهم في كل غير متناه على ما سيذكره الشارح ، والحكماء خصوصهم بغير المنتهى بشرط الترتيب والاجتماع في الوجود ، وصار بطلان التسلسل كالبيدهى عندهم . ونحن نقول إنه سفسطة .

فإن العقل لا يسوغ انطباق الرأسين إلا بمجذب الناقص ليصل إلى رأس الزائد ، أو بنمو الناقص حتى يصل إلى الزائد ، أو بذبول الزائد حتى يصل إلى الناقص ، أو بتخلخل الناقص ، أو بتكافؤ الزائد حتى يتساوى رأساهما ، أو بطف رأس الزائد إلى رأس الناقص .

والأول محال ، لسكان عدم التناهي ، إذ غير المنتهى لا يجذب ، وإلا لزم الطرف فيما تفرس لأطراف له ، فيتناهى بلا احتياج إلى التطبيق وما بعده - إلا الأخير - لا يستلزم انطباق كل جزء على كل جزء محالا ، إذ يجوز تساويهما بما زاد من الأجزاء في النمو ، ونقص منها في الذبول ، وبما زاد من المقدار في التخلخل ، وما نقص منه في التكاثف ، لامتداد المقدار عند حصول شيء من ذلك ، والأشياء المنهدة المقادير متساوية فيها وجوبا . ==

الاعراض على أصولهم ، لتفهم كثيرا من المعاني ، إذ ينفي البهيمية .

== فليبق إلا الأخير .

فإذا فرض العقل انعطاف الزائد حتى انطبق الرأس فذلك فرض جائز ، والحكم بعد ذلك بانطباق كل جزء من إحدى السلسلتين على كل جزء من أجزاء الأخرى حكم باطل ، لزوم تساوى الناقص والزيادة .

وأما الحكم بأن كل واحد لم ينطبق على كل واحد فلا يستلزم تناهي إحداها لأن الزيادة لا تزال في الأوساط ، إما مع دوام حركة لا نهائية في الأجزاء والانطباق ، وإما مع مقابلة أكثر من جزء من إحداها لجزء واحد من الأخرى للاشتاء ، فإن تساوى الرأسين إنما يستلزم أن لا تكون الزيادة في طرفهما ، فتسكن في الأوساط . والحاصل أنه في كل مرتبة من مراتب التطبيق تكون الزيادة فيها بعدها إلى غير النهاية ، فليس لها مرتبة هي آخر مراتب الانطباق ، حتى يتصور الفضل في طرف آخر مقابل طرف الرأسين .

فإن كان حكم العقل تفصيلا فذاك ، وإن كان إجماليا فلا نسلم انطباق كل جزء على كل جزء ، ولا يلزم محال ، لبقاء الزيادة في المراتب الوسطى بدون مقابل .

والمخلص ما قالوا : إنه عند التطبيق لابد من انتقال الزيادة من طرف الانتهاء ، وظهور في طرف اللاتمامي المقروض ، لما أنه يلزم من انطباق الرأسين انطباق جميع ما بعدها من السلسلتين ، ولا يمكن انطباق الكل على الكل ، وإلا لزم التساوى .

والمخلص ما قلنا : إن التطبيق لا يكون إلا بانحناء الزائد حتى يصل إلى الناقص ، وعند الانحناء لا يلزم من انطباق الرأسين انطباق كل جزء على كل جزء ، بل ما كان في المنحنى لم ينطبق على شيء . ولم يظهر الزيادة في الطرف الآخر . ولو سلم الانطباق لا يكون دفعا ، بل لابد من محرك الأجزاء للانطباق إلى غير النهاية بحركات غير متناهية ، والزيادة في الأوساط إلى غير النهاية ، لا أن الأجزاء غير متناهية ، فانطباقها غير متناهية ، فلا الحركة توقف ، ولا الأجزاء تنهي ، ولا الزيادة تظهر في الطرف ، بل هي متحركة في الأوساط إلى غير النهاية ، وذلك ضروري .

وجميع ما قلوه في إبطال التسلسل من البراهين قائما هو مبنى على أوهام كاذبة يردعها البرهان الضريح ، وإلى الآن لم يتم برهان خطائي ، فضلا عن يقيني على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب ، أو لم تسكن .

فإن ثبت تناهي الحوادث فليس آخر لا يتعلق بالتسلسل استعماله أو جوازا .

وطريق إثبات الواجب متسع ، لما فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام .

الح ص ٣٧ - ٣٨ .

ويقول الشيخ محمد الحسني الطواهرى :

(والإنصاف أن تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ، ثم مقابلة جزء من هذه بجزء ==

الادراكات وغيرها ، وينفى المعتزلة العلم كغنى . . . وينفون كل صفات النفس (١) .

والمعتزلة يحاولون كذلك نقض مسلك الأشاعرة إذ ان إثبات الأعراض يبنى على أساس تغير الصفات ، وهذا لا يطرده عند الأشاعرة لقولهم بصفات قديمة يستحيل عليها التغير (٢) .

الاستدلال على وجود الله عند السلفيين :

د جاء رجل إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى فقال : ما الدليل على الصانع .

قال : أعجب دليل النطفة التي في الرحم والجنين في البطن يخلقه الله في ظلمة البطن وظلمة الرحم وظلمة المشيمة ، ثم ان كان كما زعم أفلاطون الزنديق ان في الرحم قلبا متطبعا ينطبع الجنين فيه فلوم . الحمار أن يكون الولد إما مثناثا أو مذكارا لان الحقيقة لا تختلف فلما رأينا المرأة تلد مرة ذكرا ومرة أنثى ومرة توأمين وطورا ثلاثة وتريد أن تلد فلا تلد وتريد

== من تلك إما هو بحسب العقل [أى بحسب الفرض العقل لا الواقع ونفس الأمر] .
فات كنى في الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أولا يقع فالدليل جار في الاعداد [إشارة إلى نقض دليل بطلان التسلسل بأنه لو صح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهى الاعداد باطل] وفي الموجودات المتعاقبة ، والمجموعة المترتبة وغير المترتبة ، لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل .

وإذ لم يكن ذلك بل اشتهر ملاحظة أجزاء المجننين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة ، فضلا عما عداها ، لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك .

وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه في إبطال التسلسل ، وإن قيل إنه العمدة) .
نص ما قل في ص ٤٢ / ٤٣ في كتابه التحقيق التام في علم الكلام . الطبعة الأولى عام ١٩٣٩ نشر مكتبة النهضة المصرية .

(١) الشامل للجويني ص ١٧٧ .

(٢) الشامل للجويني ص ١٧٨ .

ألا تلتفتد وتريد الذكر فتسكون أثني وتريد الأثني فيكون الذكر على
اخلاف اختيار الأبوين فعرفنا قطعاً انه قدرة قادر عالم حكيم وأن الفلاسفة
يتادون من مكان بعيد ، لقد هلكوا وبالله كفروا ووقعوا في الهوى فتبا
لمن يدعى الفهم وهو أعمى ، (١) .

وبمثل هذا استدلل الإمام الشافعي رضي الله عنه على وجود الله
(. . .) قال الإمام المظلي رضي الله عنه : أستقبلني سبعة عشر زنديقا في
طريق غزة : فقالوا ما الدليل على الصانع ؟ فقلت لهم : ان ذكرت دليلاً
شافياً هل تؤمنون ؟ قالوا : نعم قلت : نرى ورق الفرساد طبعها ولونها
سواء وريحها فياً كلها دود القز فيخرج من جوفها الإبريسم ، ويأكلها
النحل فيخرج من جوفها العسل وتأكلها الشاة فيخرج من جوفها البعر
فالطبع واحد ان كان موجبا عندك فيجب أن يوجب شيئاً واحداً لأن
الحقيقة الواحدة لا توجب إلا شيئاً واحداً ولا توجب متضادات متناقضات
ومن جوز هذا كان عن المنقول خارجاً وفي التيه والجبا . فانظر كيف
تغيرت الحالات عليها فعرفت أنه فعل صانع عالم قادر يحول عليها الأحوال
ويغير التارات . قال : فبهتوا ثم قالوا : لقد أتيت بالعجب العجيب . فأمنوا
وحسن إيمانهم (٢) .

وابن تيمية ينقد مسلك المتكلمين في إثبات الصانع عن طريق إثبات
حدوث العالم على النحو الذي ذكره ، يقول :

فهذه الطريقة مما يعلم بالاضطرار أن محمداً ﷺ لم يدع الناس بها إلى
الإقرار بالخالق ، ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حذاق أهل الكلام أنها
ليست طريقة الرسل وأتباعهم ولا سلف الأمة وأئمتها وذكرها أنها
محرمة عندهم .

(١) مفيد العلوم ومفيد المعلوم للخوازمي ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢ .

بل المحققون على انها طريقة باطلة وان مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقا . ولهذا تجد من اعتمد عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له :

إما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقديم العالم فتتكافأ عنده الأدلة .

أو يرجح هذا تارة ، وهذا تارة كما هو حال طوائف منهم .
ولما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل كما التزم جهنم لأجلها فناء الجنة والنار ، والتزم أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة . والتزم لأجلها الأشعرى وغيره ان الماء والهواء والزراب له طعم ولون وريح وغير ذلك ...

إلى غير ذلك من اللوازم التي التزمها من طرد مقدمات هذه الحجة التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصل دينهم ، فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده ، (١) .

كذلك فان اعتمادهم على دليل الحدوث ألزمهم بضرورة التأويل في كل نص يدل على قيام صفات حادثة بالله ، لأن دليلهم مبنى على أن كل ما يقوم به الحادث فهو حادث .

وألزمهم — أى المعتزلة بخاصة — بضرورة القول بأن العبد يحدث فعل نفسه ، وليس فعله مخلوقا لله . . لأن هذا الدليل مبنى على أن إثبات يحدث في الغائب يستدل فيه بإثبات يحدث في الشاهد (٢) .

وابن تيمية يذهب إلى أن معرفة وجود الله مغروزة في الفطرة الإنسانية

(١) موافقة صريح المقول لصحيح المقول على هامش مناهج السنة طبعة ١٣٢١ هـ

ج ١ من ٢٠ - ٢١ .

(٢) انظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خالجي ص ٨٤٠ - ٨٤٣ .

يقول : د اعلم بأن علم الإنسان بأن كل محدث لابد له من محدث ، أو كل ممكن لابد له من واجب أو كل فقير لابد له من غنى ، أو كل مخلوق لابد له من خالق ، أو كل معلم فلا بد له من معلم ، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر ونحو ذلك من القضايا الكلية ، والأخبار العامة ، هو علم كلى بقضية كلية ، وهو حق في نفسه .

لكن علمه بأن هذا المحدث المعين لابد له من محدث وهذا الممكن المعين لابد له من واجب ، هو أيضاً معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية . وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة موقوفاً على العلم بتلك الصفة العامة الكلية بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلى فطرته . قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية .

وهذا كعلمه بأن الكتابة لابد لها من كاتب ، والبناء لابد له من بان . فانه إذا رأى كتابة معينة علم أنه لابد لها من كاتب ؛ وإذا رأى بنيانا علم أنه لابد له من بان ، وإن لم يستشعر في تلك الحال كل كتابة كانت ، أو تكون أو يمكن أن تكون .

ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة .

ثم يقول :

(ولهذا كان علم الإنسان انه هو لم يحدث نفسه لا يتوقف على علمه بأن كل إنسان لم يحدث نفسه ولا على ان كل حادث لم يحدث نفسه . بل هذه القضايا العامة الكلية صادقة .

وتلك القضية المعينة صادقة ، والعلم بها فطرى ضرورى لا يحتاج أن يستدل عليه .)

ثم يقول :

ولهذا كانت فطرة الخلق مجبولة على انهم متى شاهدوا شيئاً من الحوادث

المتجددة كالبرق والرعد والزلازل ذكروا الله وسبحوه ، لأنهم يعلمون ان ذلك المتجدد لم يتجدد بنفسه ، بل له محدث أحدثه .

وإن كانوا يعلمون هذا في سائر المحدثات ، لكن ما اعتادوا حدوثه . صار مألوفاً لهم بخلاف المتجدد الغريب ، وإلا فعامه ما يذكرون الله . ويسبحونه عنده من الغرائب المتجددة ، قد شهدوا من آيات الله المعتادة . ماهو أعظم منه . ولولم يكن إلا خلق الانسان فانه من أعظم الآيات ، فكل أحد يعلم انه هو لم يحدث نفسه ، ولا أبواه أحدثاه ولا أحد من البشر أحدثه ، ويعلم انه لا بد له من محدث ، فكل أحد يعلم ان له خالقاً خلقه . ويعلم انه موجود حتى عليم قدير سميع بصير .

ومن جعل غيره حياً كان أولى أن يكون حياً ، ومن جعل غيره عالياً كان أولى أن يكون عالياً . ومن جعل غيره قادراً كان أولى أن يكون قادراً فعلمه بنفسه المعينة المشخصة الجزئية ، يفيد العلم بهذه المطالب وغيرها ، كما قال تعالى : « وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (١) . ثم يقول :

« فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان . فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها بصانع قادر عليم حكيم » (٢) في الله شك ، « ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم » سورة لقمان ٢٥

وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في السراء فلا شك أنهم يلوذون إليها في حال الضراء « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين » ٦٥ العنكبوت . « وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه » ٦٧ سورة الاسراء . ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد . ونفى الشرك (٢) .

(١) موافقة صريح القول لصحيح القول لابن تيمية .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٠١ .

وطريقة الاستدلال عند ابن تيمية فيما هو في حاجة إلى الاستدلال
هي كما يقول : طريقة الأنبياء .
(وطريقة الأنبياء صلوات الله عليهم الاستدلال على الرب تعالى :
بذكر آياته .

وإن استعملوا في ذلك القياس استعملوا قياس الأولى
لم يستعملوا قياس شمول يستوى افراده .
ولا قياس مثل محض .

فإن الرب تعالى لا مثيل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى
افراده ، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى
وما تنزه عنه غيره من النقائص فتزده عنه بطريق الأولى . . . ولهذا
كانت الاقيسة العقلية البرهانية المذكورة في القرآن من هذا الباب كما يذكره
في دلائل ربوبيته والهيته ووجدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد
وغير ذلك .

والفرق بين الآيات وبين القياس : أن الآية هي العلامة وهي الدليل
الذي يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله امرا كليا مشتركا بين المطلوب
وغيره بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول كما أن الشمس آية النهار ،
فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار .

وأما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن فيدل على أنه
يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها اكمل بما علموه ثابتا لغيره
مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل كما لا يضبطه التفاوت بين الخالق
وبين المخلوق . . .) (١)

ويقول ابن القيم في كتابه مدارج السالكين :

(١) مختصر نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطلق اليونان لابن تيمية للسيوطي

« إن وجود الرب تعالى أظهر للعقول ، والفطر السليمة من وجود
النهار ، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما » .
ويرى أن الرسل أشاروا إلى هذه البداهة في قوله تعالى « أفى الله شك ،
ومع ذلك نبهوا إلى الدليل وهو — وجود الله في قوله تعالى « فاطر
السموات والأرض » .

وكما يمكن الاستدلال على وجود الصانع بالمصنوع فإنه يمكن — عند
أرباب البصائر — أن يحدث العكس : يستدل بالصانع على المصنوع ،
فكلا الطريقتين صحيح وحق (١)

وعلى وجه العموم يوضح لنا الأستاذ الدكتور عوض الله حجازى
أن التيممين يتابعون أصحاب المعارف من المعزلة في أن معرفة وجود الله
مسألة فطرية . ومن يراجع كتاب الجاحظ « الدلائل والاعتبار ، يجد أن
طريقة ابن قيم الجوزية في إثبات وجود الله هي طريقة الجاحظ تماما . (٢)

الاستدلال على وجود الله عند الحكماء

يقول ابن سينا في الاشارات والتنبيهات :
تفنيه : (كل موجود إذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
إلى غيره :

فأما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون .
فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم .
وإن لم يجب لم يحز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا .
بل أن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا ،

(١) مدارج السالكين لابن قيم الجوزية طبع المنار ج ١ ص ٣٢ — ٣٣

(٢) انظر ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامى للدكتور عوض الله حجازى ص ١٠٢
طبع البحوث الاسلامية .

أو مثل شرط وجود علته صار واجبا .
وإن لم يقرن بها شرط لاحصول علة ولا عدمها بقي له في ذاتها الأمر
الثالث وهو الإمكان .

فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع في
فكل موجود :

أما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

إشارة : ماحقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا بذاته فانه ليس
بوجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .
فان صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته . فوجود كل ممكن هو
من غيره .

تنبيه : إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من
آحاد السلسلة ممكنا ، والجملة متعلقة بها أيضاً فتكون غير واجبة أيضاً ،
وتجب بغيرها .

ولنزد هذا بيانا :

شرح : كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن
آحادها وذلك لأنها :

أما ان لا تقتضى علة أيضاً ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى
هذا وإنما يجب بآحادها .

وأما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها ، فان
تلك الجملة والكل شيء واحد .

وأما ان تقتضى علة هي بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك
من بعض .. وأما ان تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

إشارة : كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولا للآحاد ثم للجملة وإلا فلنتمكن الأحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتاج إليها بل ربما كان شيء ماعلة لبعض الأحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الإطلاق .

إشارة : كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة فهي طرف ، لأنها ان كانت وسطا فهي معلولة .
إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تنصل بها لا محالة طرفا .

وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية .
فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته ^(١) .
ومن هذا يتبين أن د الممكن ، هو الذى دل على واجب الوجود ، كما يتبين انه صادر عنه صدور المعلول عن علته فليس حادثا بالمعنى الذى يقصده المتكلمون من كونه وجد بعد ان لم يكن موجودا ^(٢) .
يقول ابن سينا :

تبيينه : د الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة . .

مثل البعدية الزمانية والمكانية . . وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا .
والمراد أن العالم حادث بالذات لا بالزمان ^(٣) .

(١) الاشارات والتنبيهات لابن سينا بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف

١٩٥٨ القسم الثالث ص ٤٧

(٢) يقول السعد في شرح العقائد النسفية ص ١٧٧ : والعالم بجميع أجزائه محدث ، اى يخرج من العدم إلى الوجود بمعنى أنه كان معدوما فوجد خلافا للفلسفة .

(٣) الاشارات والتنبيهات ص ٥١٤ - ٥١٩ .

ويفضل ابن سينا هذا الدليل على دليل الحدوث الذي سلكه المتكلمون . يقول :

تنبيه : تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدايته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود . وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم .

د سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، ..
أقول : ان هذا حكم لقوم

ثم يقول : د أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد .

أقول : ان هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لاعليه (١) .

ويرى الأستاذ الدكتور محمد البهي أن هذا الدليل ليس هو الدليل الوجودي الذي عرف في الفلسفة الغربية بهذا الاسم ، وهو القائم على الفطر في معنى د الله ، باعتبار انه الكمال المطلق ، ويتخذ دليلا على وجوده الواقعي ذلك لأن أصحاب هذا الدليل نظروا إلى ذات الله فقط ، وأما دليل حكماء الإسلام الذي معنا فقد نظر في نفس الوجود واستدل على واجب الوجود من غيره لا من ذاته فهو قد جعل من الممكن الوجود دليلا على وجود واجب الوجود (٢) .

وإذا صحت هذه التفرقة فإنه لا يستقيم مع ما يقوله ابن سينا من أنه يستدل بالله لا عليه وفقا لقوله تعالى : د أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ،

(١) المصدر السابق ص ٤٨٢ و ٤٨٣

(٢) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي الجزء الثاني طبعة عيسى الحلبي الثانية عام

١٩٥١ ، ص ٢١٤

كما انه إذا كان قد وجه إلى الدليل الوجودى المعروف فى الفلسفة الغربية أنه محصور فى دائرة التصور الذهنى لحسب ، (١) ...

فإن هذا النقد ينبغى أن يوجه إلى دليل الإمكان والوجوب الذى احتضنه فلاسفة الإسلام ، اللهم إلا أن يقال أن فلاسفة الإسلام يعتبرون فى دليلهم حدوث الممكن بالفعل ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن سينا فى موضع آخر حيث يقول « لا شك أن هنا وجودا ، وكل وجود فإما واجب أو ممكن فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلى واجب وجود (٢) . وفى هذه الحالة يرجع دليل الفلاسفة إلى دليل المتكلمين فى اعتياده على إثبات حدوث العالم .

يقول الدكتور محمد البهى « انه عند التأمل يتبين أن تصور الوجود من حيث هو واتخاذها سلما للوصول إلى واجب الوجود بذاته يرتكز فى واقع الأمر على العالم المشاهد ويؤول إلى اعتباره (٣) .

ومهما يكن من أمر فإن الفلاسفة ينقضون دليل المتكلمين فى حدوث العالم على نحو ما ذكره ابن رشد فى كتابه مناهج الأدلة يقول :
(طريقة المتكلمين معاصرة تذهب على كثير من أهل الرياضة فى صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ، ومع ذلك فهى طريقة غير برهانية ، ولا مفضية ييقن إلى وجود البارى سبحانه وتعالى .

وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم يحدث لزم أن يكون له ولا بد فاعل يحدث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه .

وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محنا .

(٢) النتيجة ص ٢٣٥

(١) المرجع السابق ص ٢١٥

(٣) الجانب الأسمى الجزء الثانى ص ٢٢١

أما كونه محدثاً فلأنه يفتقر إلى محدث ، وذلك المحدث إلى محدث ويمر
الأمر إلى غير نهاية وذلك مستحيل .
وأما كونه أزلياً فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ،
فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون متعلقاً بفعل حادث .
اللهم إلا لو سلموا أن يوجد فعل حادث عن فاعل قديم وهم لا يسلمون
ذلك (١) فإن من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث .
وأيضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل وجب أن تكون
هناك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى فيسأل أيضاً في تلك
العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة فيمر الأمر إلى غير نهاية .
وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بإرادة
قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك .
ثم يقول وإن الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الإرادة .
والإرادة هي شرط الفاعل لا الفعل .
وأيضاً فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرًا لانهاية
له إذا كان الحادث معدوما دهرًا لانهاية له فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت
الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لانهاية له ، وما لا نهاية له لا ينقض ،
فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل أو ينقض دهر لانهاية له وذلك ممنوع .
وأيضاً فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق بوقت مخصوص لا بد أن
يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت .
ولأنه لو لم يكن في المرید في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في
الوقت الذي اقتضت الإرادة عدم الفعل لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في
ذلك الوقت أولى من عدمه .

(١) ما يقوله ابن رشد هنا التزام المتكلمين وليس مذهبا لهم وإلا فذهبهم مقرر واضح
وهو أن العالم حادث وفاعله قديم هو الله تعالى .

إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق (١) .

ثم يستمر ابن رشد في اضماف دليل الحدوث عند المتكلمين فيشكل في المبادئ التي قام عليها .

١ — في الجوهر الفرد (٢) وكونه حادثا .

٢ — في طريقته في اثبات ان جميع الأعراض محنة .

وذلك لأننا لم نشاهد غير بعض الأعراض فإذا جاز لنا أن نتبين الغائب منها على ما شهدناه فقد جاز ذلك في الأجسام حيث شاهدنا حدوث بعضها ولم يحتاج الأمر إلى اثبات حدوث الأعراض أولا ، لأن الفرض منه اثبات حدوث الأجسام وأيضا فإن الزمان من الأعراض ويعسر تصور حدوثه . وكذلك المكان .

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد تحقيق الدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ م ١٣٥ - ١٣٧ .

(٢) يقول القاضي عبد الجبار (إن قائلوا استدله على قدم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد لكان إبطاله إنما يمكن باثبات الجزء) الخيط بالتكليف م ٣٥ ، ٣٦ أما السمر فهو بعد أن يذكر في شرح العقائد الذخيرة أدلة إثبات الجوهر الفرد وما ورد عليها يقول : وأما أدلة النفي أيضا فلا تخلو من ضعف ، ولهذا مال الإمام الرازي في هذه المسألة إلى التوقف . فان قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ قلنا : نعم في إثبات الجوهر الفرد نجاحه من كثير من ظلمات الفلاسفة مثل إثبات الميولي والصورة المؤدى إلى قدم العالم ، ونفي حشر الأجساد وكثير من أصول الهندسة المبني عليه دوام حركة السماوات وامتناع الحرق . والالتزام عايبا) .

يقول العصام (. . . ولا ينبغي أن ظلمات الفلاسفة في إثبات الميولي القديمة الأبدية فلو أثبت حادثا ينعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة فتع قدمها أدون من إثبات الجزء) .
ويقول العصام أيضا (. . . فيه إشارة إلى أن النفي أقوى ، فتفتن . . .) بمعنى نفي الجوهر للفرد ، م ١٨٨ طبعة ١٩١٣ م .

٣ — في طريقهم في اثبات ان مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ،
فهذه مقدمة صادقة ان اريد بمالا يخلو من الحوادث حادث معين منها ، يشار
إليه ، فيقال مالا يخلو من هذا السواد المشار إليه .
اما ان أريد جنس الحوادث فهي غير مسلبة ، لأنه يجوز ان يتصور
الحل الواحد تتعاقب عليه أعراض حادثة غير متناهية . ولا يسلم رد
المتكلمين على هذا بأن ما يوجد بعد وجود أشياء لانهاية لها لا يمكن
وجوده ، لأنه يلزم الا يوجد إلا بعد انقضاء مالا نهاية له ، ولما كان مالا
نهاية له لا ينقضى وجب ألا يوجد هذا المشار اليه المفروض موجوداً .
وابن رشد يرى ان هذا الاعتراض من المتكلمين ليس صادقاً ،
(وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين : اما على جهة
الدور وإما على جهة الاستقامة فالتى توجد على جهة الدور الواجب فيها
ان تكون غير متناهية إلا ان يعرض عنها ما ينهيها) .
ثم يقول (. . . .) وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع وإنما سقناه
ليعرف أن ماتوم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهاناً ولا هو
من الأقاويل التي تليق بالجمهور ، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع
من عباده الإيمان به ، فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية
صناعية ولا شرعية (١) .

ويستمر ابن رشد في نقد دليل المتكلمين فيقول :
ان الأشعرية (لما صرحوا ان الله يريد بإرادة قديمة ووضعوا ان
العالم محدث قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن ارادة قديمة .
قالوا : ان الإرادة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي
وجد فيه فقيل لهم : ان كانت نسبة الفاعل المرید إلى المحدث في وقت عدمه

هى بعينها نسبة إليه فى وقت إيجاده فالمحدث لم يكن وجوده أولى منه فى غيره إذ لم يتعلق به فى وقت الوجود فعل اتنى عنه فى وقت العدم .

وإن كانت مختلفة فهناك إرادة حادثة ضرورة وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم . فإنه ما يلزم من ذلك فى الفعل يلزم فى الإرادة . وذلك أنه يقال لهم : إذا حضر الوقت — وقت وجوده — فوجد هل يوجد بفعل قديم أو بفعل محدث ؟ فإن قالوا بفعل قديم فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم وإن قالوا بفعل محدث لزمهم أن يكون هناك إرادة محدثة .

فإن قالوا الإدارة هى نفس الفعل فقد قالوا محالاً فإن الإرادة هى سبب "فعل فى المريد . ولو كان المريد إذا أراد شيئاً ما فى وقت ما وجد ذلك الشيء عند حضور وقته من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة لكان ذلك الشيء موجوداً من غير فاعل .

وأيضاً فقد يظن أنه إن كان واجباً أن يكون عن الإرادة الحادثة أمر حادث فقط فقد يجب أن يكون من الإرادة القديمة مراد قديم وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحداً وذلك مستحيل . فهذه الشبهة كلها إنما أثارها فى الاسلام أهل الكلام بتصریحهم فى الشرع بما لم يأذن به الله فإنه ليس فى الشرع أنه سبحانه يريد بإرادة حادثة ولا قديمة فلام فى هذه الأشياء انبعوا ظواهر الشرع فكانوا من سعادته ونجاته باتباع الظاهر ، ولاهم أيضاً لحقوا بمرتبة أهل اليقين فكانوا من سعادته فى علوم اليقين^(١)

ويلخص ابن تيمية هذا النقد فيقول :

يقولون — أى الفلاسفة — لو كانت الأفعال جميعها حادثة فالمحدث

(١) المصدر السابق ص ٢٠٦ - ٢٠٧

أما أن يكون قد صدرت عند الحوادث بسبب حادث يقتضى الحدوث وأما أن لا يكون .

فإن لم تكن قد صدرت عنه بسبب حادث يقتضى الحدوث لزم .
ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع بديهية . فضلا عن أن القول به يسد
طريقة إثبات الصانع على المتكلمين إذ لا يمكن مع القول به الحكم باحتياج
الممكنات إلى المؤثر .

وإن صدرت عنه المحداثات بسبب حادث فالقول في حدوث ذلك
السبب كالقول في حدوث غيره ويلزم التسلسل الممتنع (١) .

وهذا ما جعل ابن تيمية ينقض دليل الفلاسفة على نفس الأصول التي
أوردها في نقض دليل المتكلمين . إذ يستلزم دليلهم أن ما يحدث من
الحوادث المشاهدة يكون بغير محدث لأن واجب الوجود عندهم علة تامة ،
والعلة التامة يقتزن بها معلولها ولا يتأخر عنها شيء منه ، فيلزم أن ما يحدث
من الحوادث المشاهدة لا يحدث عن هذه العلة التامة فيكون حادثاً بغير
محدث (٢) .

ويحكي ابن تيمية ما يقوله القائلون بالحدوث للفلاسفة ، إذا كان الله
لم يزل خالفاً قديماً في الأزل فالحوادث في العالم كيف وجدت ؟
أعن القديم أم عن غيره ؟ فإن قلتم هو خالقها وعنه صدر وجودها
فقد قلتم بأن القديم خلق المحدث وأراد خلقه بعد أن لم يرد ، وإن قلتم
أن غيره فعل الحوادث فقد أشركتم بعد ما بالغتم في التوحيد لو اوجب
الوجود لذاته (٣) .

(١) (٢، ١) الإرادة والأمر لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح عام ١٩٦٦ م ج ١ .

ص ٣٢٩ - ٣٣٠

(٢) موافقة صريح المعقول لصحيح المعقول على هامش منهاج السيرة ج ٢ ص ٨٣ وقريب من
هذا ما ذكره الامام الرازي في المطالب العالية ، وسنعرض لهذا فيما يأتي من الكتاب .

وهكذا ينقض الفلاسفة دليل المتكلمين وينقض المتكلمون دليل الفلاسفة كما سبق أن نقض المتكلمون بعضهم دليل بعض .

وجميع هؤلاء يحاولون الاستشهاد على ما يذهبون إليه — عقلا —
بآيات من القرآن الكريم .

وفضلا عما سبق ذكره من آيات يستشهدون بها فهم — أى المتكلمون
والفلاسفة — يحاولون الاستشهاد بما جاء في القرآن الكريم من استدلال
سيدنا إبراهيم بقوله « لا أحب الآفلين » .

يرى المتكلمون أن سيدنا إبراهيم يستدل بالآفول وهو الحركة —
والتغير ، على الحدوث ، وبالحدوث على أن القمر لا يكون إلها .
ويرى الفلاسفة أن سيدنا إبراهيم يستدل بالآفول وهو « لا مكان »
على أن القمر لا يكون إلها .

وينكر ابن تيمية على الفريقين أن القرآن فيه هذا الاستدلال .
فتفسير الآفول بالحركة أو التغير ، وتفسير الآفول بالامكان يتعارض
مع اللغة .

على أنه لو كان الخليل مستدلا بالحركة ، أو مستدلا بالامكان لما انتظر
الآفول والحكم بما حكم به منذ البزوغ .

ومن ناحية أخرى فسياق الآيات وارد في الاستدلال على عدم
الشريك لا على وجود الله^(١) .

وابن رشد بعد أن ينقد دليل المتكلمين على النحو الذي سبقناه آنفاً
يدلل على الطريقة الشرعية في إثبات وجود الله .

فيقول (الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل إلى

(١) موافقة صريح المقول لابن تيمية ج ١ ص ١٩٠ وما بعدها ومنهاج سنة لابن تيمية

ج ١ ص ٥١ وما بعدها .

بابها إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين .
أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات
من أجله ولنسم هذه دليل العناية .
والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات
مثل اختراع الحياة في الجناد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه
دليل الاختراع^(١) .
ثم يقول (الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تصفحت
وجدت ثلاثة أنواع :

أما آيات تتضمن التنبيه على دليل العناية ، وأما آيات تتضمن التنبيه
على دلالة الاختراع ، وأما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً) .
فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فنمل قوله تعالى : ألم نجعل
الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، إلى قوله تعالى : وجنات ألفافاً ،
٦ - ١٦ سورة عم

... ومثل هذا كثير في القرآن الكريم .
وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط فنمل قوله تعالى : فلينظر
الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ،
إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

وأما الآيات التي تجمع الداليتين فهي كثيرة أيضاً بل هي الأكثر مثل
قوله تعالى : يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم ، إلى
قوله تعالى : فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون^(٢) سورة البقرة ٢١ - ٢٢

قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين :

يقول الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية .

(إن أرسطاليس وأتباعه ذهبوا إلى :

قدم العقول ،

والنفوس الفلكية ،

والأجسام الفلكية :

بموادها ،

وصورها الجسمية ،

والنوعية

وأشكالها

وأضوائها .

والعنصریات :

بموادها

ومطلق صورها الجسمية

لا أشخاصها

وأما صورها النوعية :

فقل قديمة بجنسها ، فإن

صور خصوصيات أنواعها

لا يجب أن تكون قديمة .

والظاهر من كلامهم أن قدمها بأنواعها

وتقل عن أفلاطون :

القول بحدوث العالم .

فقل : إن مراده الحدوث الذاتي .

وقد رأيت أنا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين . ذكر فيه

نقلا عن أرسطاليس : إن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم ..
[يقول الشيخ محمد عبده : أى بالزمان وإن كان حادثا بالذات] إلا
رجلا واحدا منهم ، وقال مصنف هذا الكتاب : إن مراد أرسطو من
هذا الرجل أفلاطون . فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى [يقول الشيخ
محمد عبده : وإلا لم يصح الاستثناء ، فهو الزمانى] ثم نقل الحدوث
الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد
المجرد . . .) .

يقول الشيخ محمد عبده : (وقد نقل بعض أفاضل المتأخرين حدوث
العالم عن جميع الحكماء الأقدمين ، وادعى غلط الناقلين عنهم القدم فى
فهم كلامهم .)

يقول الجلال :
(ونقل عن جالينوس التوقف فيه ، ولذلك لم يعد من الفلاسفة .
لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم . .) .
ثم يقول :
(واستدل الفلاسفة على مذهبهم بأنه :

لا يخلو من أن يكون جميع مالا بد منه فى وجود ممكن ما حاصل فى
الأزل ، أولا .

فإن كان الأول لزم وجود ذلك الممكن فى الأزل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة .

وإن كان الثانى فاذا حدث ممكن ما :

فاما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته .

ولما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فينقل الكلام إليه حتى يلزم التسلسل)؛^(١).

أما المتكلمون فبعد أن رأيناهم يغزلون دليلهم في وجود الله على النحو الذى قدمناه ، والذى يستند أساساً إلى القول بحدوث العالم .. نجد بعضهم ينتقضون ذلك بقولهم بقدم العالم ، أو بعدم الدليل على نفيه .

فالإمام الغزالي ذهب فى بعض مؤلفاته إلى القول بقدم العالم وإن لم يصرح بذلك . حيث رأى أن العالم الجسماني صادر عن العقول والنفوس صدوراً ذاتياً : حسب نظرية العقول عند الفلاسفة . يقول :

(ان تلك الصور العقلية مباد لهذه الصور الحسية ، يجب عنها لذاتها وجود هذه الأنواع فى العوالم الجسمانية)^(٢) .
ويذهب إلى ان العقول والنفوس قديمة .
يقول (فأشرف المبدعات هو العقل أبدعه من غير سبق مادة أو زمان) .
هذا عن العقل الأول .

وكذلك العقول والنفوس جميعها .

ويرى أن درجات العالم ثلاث :

١ - العقل أو العقول .

٢ - النفس أو النفوس .

٣ - المادة

والزمان ابتداءً منذ ابتدأت النفس ، والمكان ابتداءً منذ ابتدأت

(١) انظر شرح الجلال الدواني على المقائد العضدية ص ١٣ - ١٦

(٢) معارج القدس طبعة مطبعة الاستقامة ونشر المكتبات التجارية ص ١٢٣ .

المادة . أما الإله والعقل والنفس فلا توصف بالزمان والمكان ، ولا يعتورها الزمان والمكان .

فالنتيجة التي لم يصرح بها الغزالي إذن هي ان المجردات قديمة بالزمان وان كانت حادثة بالذات^(١).

فهل يتعارض ذلك مع قوله في كتابه تهافت الفلاسفة (تكفيرهم — أى الفلاسفة — لا بد منه في ثلاث مسائل : احداها مسألة قدم العالم وقولهم أن الجواهر كلها قديمة ، والثانية :

(١) انظر المذخبة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٤٧ ص ٢٢٩ ، ونس الغزالي كما جاء في كتابه كالآتي :
(فأشرف المبدعات ذو العقل :

أبدعه بأمر من غير سبق مادة وزمان ، وما هو مسبوق إلا بالأمر فقط ، ولا يقال في الأمر أنه مسبوق بالبارئ تعالى ، ولا مسبوق ، بل التقدم والتأخر إنما يحتوران على الموجودات التي هي تحت التضاد ، والبارئ تعالى هو المقدم والمؤخر ، لا المتقدم المتأخر .
وما دون العقل هو النفس

وهو مسبوق بالعقل ، والعقل متقدم عليه بالذات لا بالزمان والمكان ، والمادة ،
خالسبق بالذات إنما ابتدأ من العقل فقط
والسبق بالزمان إنما ابتدأ من النفس
والسبق بالمكان إنما ابتدأ بالطبيعة

فالطبيعة اذن سابقة على المكان والمكانيات ، ولا يعتورها المكان ، بل يبتدىء المكان
من تحريكها أو حركتها في الجسم .

والنفس سابقة على الزمان والزمانيات ولا يعتورها الزمان ، بل الزمان والدمر
يبتدىء منها .

والعقل سابق على النوات ، والذاتيات ولا يعتوره الذات والجوهرية ، بل الجوهرية إنما تبتدىء منه ، أعنى هو مبدأ الجواهر ، والسابق على الذات والجواهر والدمر والزمان والمكان والجسم والمادة والصورة ، ولا يوصف بهىء مما تحته إلا بالجناس (انفس ما جاء يعمارج القدس نشر بالمكتبة التجارية بمصر ، طبع مطبعة الاستقامة ص ١٥١ و١٥٢

قولهم ان الله تعالى لا يحيط علماً بالجويزات الحادثة من الأشخاص .
والثالثة : انكارهم بعث الأجساد وحشرها) : (١)

أليس تقييده لتكفيرهم بأنه في قولهم : « ان الجواهر كلها قديمة »
ما يسمح له بالقول بقديم المجردات لا الجواهر كلها ؟

ومن هنا فلسفت أرى ان هذا يمكن أن يكون سبباً كافياً للشك في
صحة نسبة كتاب معارج القدس للإمام الغزالي كما ذهب إلى ذلك بعض
الباحثين ، وبخاصة إذا لاحظنا أمرين : أن الإمام الغزالي لم يصرح بالقول
بقدم العالم ، الثاني : أن الغزالي لم يكن وحده — من بين المتكلمين —
الذي ينسب إليه القول بقدم العالم .

فقد ذهب الإمام الرازي إلى مثل ذلك فيما نقل عنه .

يقول ابن تيمية موضحاً ما ذهب إليه الإمام الرازي : (ثم هؤلاء
الشدوذ من المتأخرين الذين زعموا ان الفعل لا يشترط فيه تقدم العدم قد
ذكروا حججاً ذكرها ابن سينا وغيرها من متأخريهم واستقصاها الرازي
في مباحثه المشرقية وذكر في ذلك ما سماه عشرة براهين وكلها باطلة) (٢) .
ثم يأخذ ابن تيمية في إيراد هذه البراهين وأبطالها .

ويقول الدكتور سليمان دنيا : (اما القول بقدم العالم فليس الغزالي
وحده هو الذي انفرد بالقول به من دون العلماء المشهورين بالدفاع عن
الدين) . ويقول : (هذا الإمام الرازي جوز القول بقدم العالم او كاد) (٣)
وهو يشير بذلك إلى ما رواه خوجة زادة في كتابه تهافت الفلاسفة .

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي ، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف الثانية .

س ٢٩٤ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٦٣ ،

(٣) الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٥٤٥ .

يقول خوجة زادة :

(اتفقت أرباب الملل والشرائع من أهل الإسلام وغيرهم على أن العالم محدث . وغالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه .

« اكتب عني ما علمت ان العالم قديم أو حادث » .

قال الإمام الرازي : وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالباً للحق ، فان الكلام في هذه المسألة قد يقع من العصر والصعوبة الى حيث يضمحل أكثر العقول فيه (١) .

ثم يقول الدكتور سليمان دنيا :

(وأصرح من كل ذلك ما في شرح العقائد المضدية لجلال الدين الدواني عن ابن تيمية قائل بقديم العالم بالجنس ، بمعنى انه لا يزال فرد من أفراد العالم موجودا ، وما من جزء من أجزاء الزمان إلا وقد كان فيه حادث الى غير النهاية ، وذلك ان ابن تيمية كان من الحنابلة الأخذين بظواهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوسا ، فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما ان الله أزلي فكأنه أزلي قال : انه قديم بالنوع ، أي ان الله لا يزال يعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل الى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلا وأبداً) . (٢)

بل ان كتاب حواشي العقائد النسفية يرى بعض المشتركين في تأليفه ان دليل القول بحدوث العالم غير تام .

(١) تهافت الفلاسفة لخوجة زادة المتوفى ٨٩٣ هـ ، على هامش تهافت الفلاسفة لافترالي طبعة المطبعة الخيرية سنة ١٣١٩ هـ ص ١٥ .

(٢) انظر شرح الجلال الدواني على العقائد المضدية ص ٣٨ وحاشية الشيخ محمد عبده بنفس الصفحة ، ط المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ ، يقول الشيخ محمد عبده (ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق وكثيراً ما قل عنه ما لم يقله) .

فلا يرضى الشيخ الخيالى عن قول السعد (الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار حادث) ويجوز أن يكون الشيء صادرا بالقصد والاختيار ومع ذلك يكون قديماً . فيجوز أن تكون الأعراض التى يشاهد حدوثها قديمة وإن طرأ عليها العدم إذ لم تسلم قضية « ان العدم ينافى القدم » .

وهذا نص الخيالى :

(واعترض عليه بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل على الإيجاد كتقدم الإيجاد على الوجود فى انه يحسب الذات لا الزمان) .
... وعلق الشيخ عبد الحكيم على وجهة نظر الخيالى . فيقول فى
نهاية تعليقه :

(وبالجملة ان القصد إذا كان كافياً—وهو قصد الواجب تعالى وتقدس—
فى حصول المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث أثره ، وإذا
لم يكن كافياً فيتقدم عليه زماناً أيضاً فيكون أثره حادثاً قطعاً) (١) .

ويذهب صاحب المواقف إلى أن حدوث العالم مسألة لا يتوقف السمع
على إثباتها (إذ يمكن إثبات الصانع دونه ، إذ يستدل على وجوده بإمكان
العالم ثم يثبت كونه عالماً ومرسلاً للرسول ثم يثبت باخبار الرسول حدوث
العالم) (٢) .

بل يمكن القول بأن الشيخ محمد عبده يميل إلى القول بأن العالم حادث

(١) انظر الحقيقة فى نظر الفزائى المذكور سابقاً دينا س ٤٤٥ الى س ٤٤٨ وشرح

العلامة سعد الدين التفتازانى على العقائد النسفية ، مع شرح الخيالى ، وشرح عبد الحكيم
السيالكوتى ، وشرح المصام ، طبعة الكتبي عام ١٩١٣ م ، س ١٩٢ و ١٩٣ .

(٢) المواقف ج ٢ س ٥٠ و ٥١ ، وخالفه فى ذلك الفناى انظر صفحة ١٩٢ من
هذا الكتاب .

بالذات لا بالزمان . أنظر اليه وهو يناقش الجواب على دليل الفلاسفة على قدم العالم .

يقول (... ورابعا ، هل بين الحادث الذى هو أول الحوادث وبين الواجب سبق زمانى ؟ لا أظن أحداً يقول ذلك ، حيث لازمان بالوفاق ، فليكن سببقا ذاتيا ، فرجع الأمر إلى ما قال الفيلسوف (١) .

وهكذا رأينا ان الاجماع إنما هو على وجود الله تعالى .
أما ما عدا ذلك فقد تناوله الخلاف بين كبار المتكلمين والفلاسفة
وهم جميعا يستدلون بمقوله .
ثم يستشهدون بآيات من القرآن الكريم .
أويحاولون ذلك .

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الجلال الحوائى على العقائد المتقدمة ص ٢٢

الفصل الثاني

مسألة اثبات صدق الرسول

تمهيد :

كان في الجزيرة العربية بخاصة ، والعالم الذي نزلت إليه الرسالة
الاسلامية بصفة عامة ، من ينكر إرسال الرسل .

وكان من هؤلاء من أقر بالخالق ، وبنوع من المعاد ، لكنهم ينكرون
الرسل وينهبون إلى أن الأصنام تكون شفعاؤهم عند الله .

وكان هناك البراهمة الذين ينكرون النبوات أصلا ، وينهبون إلى
استحالتها عقلا ، ويقولون بأن الله يتعبد خلقه بما تدلهم عقولهم عليه^(١)
وإلى هذا ذهب ابن الراوندى في كتابه « الزمردة »^(٢) .

وإن كان الباقلاني يجعل من البراهمة من ينكر النبوة في غير آدم ، ومن
ينكر النبوة في غير إبراهيم^(٣) . والمقدسى يذكر أن منهم من يزعم أن الله
بعث إليهم ملكا من الملائكة في صورة بشر ، ومن هؤلاء فرق لكل منهم
ملك مرسل^(٤) ، وهذه الرسل التي تأتيهم من الملائكة لا تأتي لبيان شرع أو
عبادة ، فهذا يكفي فيه العقل ، وإنما تأتي لحسم شر متوقع يتعرض
له العالم^(٥) .

وقد تناول اليهود بالعناد والتقول نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم

(١) اللؤلؤ والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٦٣

(٢) بحث باول راوس عن ابن الروالدى ضمن مجموعة من تاريخ الخلافة في الاسلام

ص ١٣٦ (٣) التمهيد ص ٩٦ وما بعدها

(٤) البدء والتاريخ ج ١ ص ١٠٩ ، ص ١٢

(٥) تحقيق ما للهند من مقولة البيهقي من تاريخ

منذ فجر الرسالة فقد كتبوا إلى يهود العراق واليمن ومن يبلغهم كتابهم من اليهود في الأرض كلها قائلين أن محمداً ليس نبي الله فائتوا على دينكم^(١) .

والعيسوية من اليهود طورت هذا الموقف من بعد ، إذ قالت بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم للعرب بخاصة ، بدأ صاحبهم - عيسى بن يعقوب - دعوته في أواخر الدولة الأموية ، وانتشرت فرقته في أيام أبي جعفر المنصور وانتهى الأمر بمقتله ، وكان يزعم فوق ذلك أنه نبي ، ورسول للمسيح المنتظر^(٢) وقد اهتم الباقون بالرد عليه في كتابه التمهيد^(٣) .

وكان لعلماء المسيحية كتابات ومؤلفات تناول شخصية الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم تناولاً سيئاً ، وكان ليوحنا الدمشقي قدم في هذا ، كما كان للدعوة ثيوفانيز المعترف المتوفى عام ٨١٧ م الذي كتب كتابه بعنوان «حياة النبي»^(٤) قدم أيضاً .

ومن هنا برزت مشكلة تصديق الرسول .

مشكلة تصديق الرسول :

لم يكن تقبل العرب الذين بعث الرسول صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم لفكرة النبوة سهلاً .

لقد صعب على الكثير منهم في بادئ الأمر الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، أكثر مما صعب عليهم دعوته إلى الله .

يقول الدكتور إبراهيم بيومي مذكور «إن مشكلة الوحى في العالم العربي

(١) أسباب النزول لواحدى ص ١٠٢

(٢) اللال والنحل لشهرستانى ج ١٠ ص ١٩٦

(٣) التمهيد ص ١٤٧ - ١٤٨

(٤) حفاة الإسلام لجوستاف جرونيماوم ص ٦٥ - ٦٦ .

أثرت منذ بدأ النبي صلى الله عليه وسلم دعوته ، فقد قابله عند جهره
بها بقولتهم (هذا ابن ابى كبشة يكلم من السماء^(١)) .

ومن أجل هؤلاء وأمثالهم يقول الله تعالى (لقد من الله على المؤمنين
إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم) ١٦٤ آل عمران

ويقول (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) ١٠٧ الأنبياء .

ويقول (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم
عمرأ من قبله أفلا تعقلون) ١٦ يونس

ويقول (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا
لارتاب المبطلون) . ٤٨ العنكبوت .

ويرد على المتسائلين (ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق)
٧ الفرقان .

فيقول : (وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام
ويمشون في الأسواق) ٢٠ الفرقان .

ويقول (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية) .
٣٨ الرعد

ويرد على تساؤل (لو نزل عليه القرآن جملة واحدة) ٣٣ الفرقان .
فيقول (كذلك أنشئت به فؤادك ورتلناه ترتيلا) . ٣٢ الفرقان

ويتساءلون (لولا أنزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) .
٣١ الزخرف

فيرد القرآن عليهم (ا هم يقسمون رحمة ربك) ويصور تساؤل بعضهم
بأنكارهم (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله

(١) في النسخة الإسلامية لـ دكتور إبراهيم بيوى مذكور ٩٢ .

بشراً رسولاً (٩٤ الإسراء ، وهؤلاء يقترحون على الله إرسال ملك ، فيقول سبحانه (قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكاً رسولاً .) ثم يرد على أرجافهم بأن محمداً صلى الله عليه وسلم يستمد القرآن من معلم فيقول (لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) .

هذه الآيات وأمثالها توضح المعارضة التي قوبلت بها النبوة في صدر الرسالة. والقرآن الكريم يقدم دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم بما يقرره عن سلامة دعوته ، وبما يسجله عن أخلاقه ، وبما يقدمه من معجزة القرآن .

وهو لا يسأر المنكرين إذ يتعتنون في طلبهم اظهار معجزة حسية . فقد أنت قريش إلى اليهود فسألوه : ما جاءكم به موسى من البينات ؟ قالوا : عصاه ويده يضاء للناظرين . وأتوا النصراني فقالوا : كيف كان عيسى فيكم ؟ قالوا : يرى الآكه والابرص ويحيى الموتى . فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : ادع لنا ربك يجعل الصفا ذهباً . فأنزل سبحانه وتعالى : ان في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الأبصار ، ١٩٠ آل عمران .

وجاء المشركون إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا محمد والله لا نؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله ومع أربعة من الملائكة يشهدون انه من عند الله وأنتك رسوله . فنزل قوله تعالى : «ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فليسوه بأيديهم لقال الذين كفروا ان هذا إلا سحر مبين . وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون . ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون» (١) ٧-٩ الأنعام

(١) أسبال النزول لواحدى ١٠٣

ويصور سبحانه اصرار المصرين على ان يكون إيمانهم مبنيًا على معجزة حسية (الذين قالوا ان الله عهد إلينا ألا تؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار) ١٨٣ آل عمران .

فيرد عليهم القرآن الكريم باعتبارهم جزءا من تاريخ انساني طويل . تشابه فيه الإنسانية في كل زمان ومكان . ويقرر ان المعجزة لم تكن دائما مطلبا جديا صادقا من مريدى الإيمان أو المستعدين له وإنما هي في كثير من الأحيان مطلب المصرين على الكفر (قل قد جاءكم رسل من قبلى بالبينات وبالذى قلتم فلم تقتلتموهم ان كنتم صادقين) ١٨٣ آل عمران . فلا استجابة هنا لمطلب المعجزة ، د فإن كذبوك فقد كذب رسل من قبلك ، .

وعن حقيقة الوحي تحدث القرآن الكريم ، قائلا (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) ١٥ الشورى .

ثم فصلت كتب الحديث والسير مراتب الوحي التى كانت للنبي عليه الصلاة والسلام بلغت بها ستة وأربعين نوعا .

وهى عند ابن قيم الجوزية ذات سبع مراتب : الرؤيا الصادقة ، واللقاء الملك فى روعه دون أن يراه وان يتمثل له الملك رجلا فيراه ويخاطبه وأن يأتيه فى مثل صلصلة الجرس ، وأن يرى الملك فى صورته التى خلق عليها ، وان يوحى اليه فوق السماوات كما حدث فى المعراج ، وأن يكلمه الله بلا واسطة ملك من وراء حجاب (١) .

ولقد آمن من دخل فى الإسلام فى مبدأ الأمر بنزول جبريل عليه السلام رسولا من الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم يوحى اليه القرآن ،

(١). زاد المعاد طبعة الحالي ١٩٥٠ م ج ١ ص ١٨

وقد صدقوه فيما أخبرهم من ذلك اعتماداً على ما يعلمونه من حاله وخلقه وطبيعة دعوته ، هكذا كان حال خديجة ، وأبي بكر وغيرهما من المسلمين الأوائل ، كما كان حال هرقل عند ما جاء إليه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وسأل عن النبي وأخله وتمعن في نقصى أحواله (١) .

ولما آمن أوائل المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على هذا الأساس السهل المستقيم هدأت خواطرهم في الصدر الأول عن الاشتغال ببحث سر النبوة وأساسها وفلسفة المعجزات وأسبابها .

لكن هذا الهدوء لم يطل أمدته إذ سرعان ما دعت الدواعي بالاختلاط ، وتقوت الشكوك المهزومة بتسلل الأعداء ، وبدأ في القرن الثاني للهجرة نشاط المزدكية والمناوئية لنشر دعوة التثنية ، وأخذت السمنية وغيرهم من براهمة الهند ينادون بتناسخ الأرواح ، وينكرون النبوة والأنبياء .

وظهر في مجال الهجوم على النبوة شخصيات مثل عبد الله بن المقفع الذي ينسب إليه أنه أنشأ معارضات للقرآن ، أشار الباقلاني إلى الزعم بورودها في كتابيه الدرّة واليتيمة ، وذكر أن ابن المقفع اشتغل بذلك فترة ثم مزق ما جمع استجابة من أظهاره (٢) .

وقد عثر الباحثون على كتاب بعنوان (النزاع بين الإسلام والمناوئية ، كتاب لابن المقفع ضد القرآن رد عليه القاسم بن إبراهيم .)

وقد تناول ابن المقفع في كتابه ذلك التهم برسول الله محمد صلى الله عليه وسلم ونقد عقائد الإسلام بصفة عامة .

كما ينسب إلى ابن المقفع الحاق « باب برزويه » بكتاب دليّة ودمنة وهو باب فارسي الأصل يشكك في الأديان عموماً . (٣)

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ص ٩٢ - ٩٣

(٢) إنجاز القرآن الباقلاني ص ٣٢

(٣) بحث عن ابن المقفع لجبريل - ضمن كتاب من تاريخ الألحاد في الإسلام ص ٧٤

وابن الراوندى ^(١) يحكى عنه أنه كان يقول فى القرآن (انه لا يمتنع أن تكون القبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة ... إلى أن يقول : وهب أن باع فصاحته طالت على العرب فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون لسانهم وما حجته عليهم .)

ويذهب أبو بكر الرازى ^(٢) الملحد إلى انكار النبوة بوجه أن الله قد خلق الناس متساوين فى عقولهم ، فلامعنى لتفضيل بعض الناس واختصاصهم بإرشاد الناس جميعا ، والعقل وحده كاف لمعرفة أسرار الألوهية ، ولمعرفة الخير والشر ولتدبير أمور المعانى ^(٣) .

وبالإضافة إلى هؤلاء كان هناك مدعو النبوة الذين يتصنعون الوحى ، ويصنفون كلاما يعارضون به القرآن مثل الأسود بن كعب بن عوف العنسى الذى ظهر فى السنة العاشرة من الهجرة وقتل فى خلافة أبى بكر . ومسيلمة الكذاب الذى ظهر فى عصر الرسول ، وقتل فى السنة الثانية عشرة من الهجرة . وطليحة ابن خويلد الأسدى الذى تاب عن فعلته فيما بعد واستشهد فى موقعة نهاوند ، ومثل الذين تنبأوا فى نطق غلاة الشيعة وكان لا يمتحنى منهم واحد إلا ليظهر آخر ... ^(٤)

ومن أجل ذلك كله نشطت المذاهب الكلامية للاشتغال بموضوعات

(١) هو أحمد بن يحيى بن اسحاق الراوندى ولد عام ٢١٠ هـ واختلف فى وفاته باختلاف كبير . من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧٤ ، ص ١١٠ نقلا عن المجالس المؤيدية ، المجلس رقم ٤١٩

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازى توفى عام ٣١٥ هـ عن ستين عاما وهو طبيب « كيميائى » ملحد ولد بالرى فارسى الأصل .

(٣) المصدر السابق ص ٢٠٥ ، ٢٠٧

(٤) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام فى الإسلام للدكتور يحيى هاشم طبعة مجمع البحوث الإسلامية من ٢٠٥ الى ٢١٧

النبوة ومساثلها ، وكان مما تناولوه بالبحث أو التقرير : المعجزة ودلائلها والعصمة ، وضرورتها وختم النبوة .
فوجدنا الإمام أبا حنيفة رضى الله عنه يثبت للأنبياء آيات ، لكنه فى الطريق إلى معرفة الرسول يذكر القذف فى القلب ولا يذكر المعجزة (١) .

ثم وجدنا الإمام الشافعى رضى الله عنه يذكر أن الدليل على أن محمداً رسول الله : القرآن المنزل واجماع الناس والآيات التى لا تليق بأحد غيره ، ويذكر بعض المؤرخين انه — أى الإمام الشافعى — كان أول من صنف فى الرد على البراهمة المنكرين للنبوات (٢) .

ثم ينسب إلى ثمامة ابن الأشرس من المعتزلة أنه يقرر أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن ليجتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته (٣) .
وفى عصمة النبي نجد اتفاقاً مبكراً بين أهل السنة والشيعة الاثنى عشرية والمعتزلة على عصمته من الكفر مطلقاً ، قبل البعثة وبعدها وعن الكبار بعد البعثة مطلقاً ، وعن الصغار عمداً ، والمنفرة مطلقاً (٤) .

وبالإضافة إلى هذه الجهود كانت هناك جهود واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فى بلائهما ضد بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس .
وكانت هناك جهود أبى الهذيل ومن بعده النظام فى مناقشة الزنادقة والدهرية والديسانية (٥) .

ولأهمية مباحث النبوة ودلائلها وعلاماتها واحوالها على الوجه الذى

(١) العالم والمنعم لأبى حنيفة ص ٣١ .

(٢) مناقب الشافعى للرازى ص ٧٠ — ٨٣ .

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٤٤٣ ،

(٤) إشارات المرام للبياضى ص ٣١٩ — ٣٢٢

(٥) انظر الفلسفة الاسلامية للدكتور ابراهيم بيومى مذكور ص ٦٤

أشرنا إليه نجد الجاحظ يأسى لان الهمم تقاعست عن التأليف الجامع في هذا الموضوع في وقت مبكر ، وهو يقيس ما كان يمكن ان يترتب على مثل هذا التأليف من أثر طيب في حسم الخلاف ورفع البدع على ما كان لجمع الناس على مصحف واحد^(١) .

وعلى كل فقد نشطت حركة التأليف في هذا الموضوع فآلف في دلائل النبوة ، كل من الجاحظ والبيهقي^(٢) ، والماوردي^(٣) والمتكلمون بصفة خاصة .

وسوف نخصص بالذكر فيما يأتي :

ماذهب إليه كل من المعتزلة والاشاعرة والتميين ، في طريق الاستدلال على صدق الرسول ، ووجه دلالة المعجزة على ذلك ، ومعجزات رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم . وعصمته باعتبارها من عوامل تصديقه .

الطريق إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم : عند المعتزلة
المعجزة هي الطريق عند المعتزلة إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

هذا ما يقرره القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة بعد ان يستغرق معظم الكتاب في إثبات التوحيد والعدل ، مبينا ان ما تقدم من بحث^(٤) كان المقصود منه التأدي إلى المعجزة التي هي باب تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم .

(١) الفصول المختارة على هامش الكامل للمبرد ج ١ ص ٢٨٥ ، ج ٢ ص ٨
(٢) هو الحافظ الكبير الفقيه الاصولي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي ، الفقيه الشافعي ، ولد سنة ٣٨٤ هـ وتوفي ٤٥٨ هـ
(٣) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري المعروف بالماوردي الفقيه الشافعي ، صاحب الأحكام السلطانية ، توفي ٤٥٠ هـ وعمره ثمانون عاما .
(٤) شرح الأصول الخمسة من اول الكتاب إلى ص ٥٦٥

ومن هنا كانت تلك البحوث جميعا مبنية على الأدلة العقلية ولا مدخل فيها للسمع ، الا بذكر الموافقة للاستدلال .

ولكى تدل المعجزة لا بد من ان تتوفر لها اوصاف :

١ — ان تكون من جهة تعالى ، كإحياء الموتي او في الحكم كأنها من جهة كقلب المدن وكالقرآن الكريم .

٢ — ان تقع عقب دعوى المدعى للنبوّة ، فلا يصح أن تقع قبلها او متراخية عنها .

٣ — ان تكون مطابقة لدعوى المدعى للنبوّة .

٤ — ان تكون ناقضة لعادة من بعث الرسول من بينهم .

٥ — ولا بد أن تكون من جهة فاعل عدل حكيم او في الحكم كأنها من جهة ، ولهذا كان لا بد أن تسبق دلالة المعجزة على صدق الرسول بمعرفة الله بتوحيده وعدله .

وأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره^(١)

وتقع هذه الدلالة على حد المواضع لأنها تقع موقع التصديق فيما ادعاه المدعى من الرسالة والنبوّة^(٢) .

وهذا الطريق في اثبات دلالة المعجزة هو الذى يجعل المعجزة يقولون (ان المجبرة لا يمكنهم أن يعرفوا النبوات لتجويزهم القبائح على الله تعالى^(٣))

وذلك لأنه إذا كانت المعجزة بمنزلة قوله تعالى صدق عبدى فيما

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٥٦٨ الى ص ٥٧١

(٢) انظر أيضاً التنبؤات والمعجزات من المنى للقاضى هبة الجبار الطابعة الأولى للمؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ص ١٤٩ - ١٦٨

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧١

يبلغ عني ، . فإنه يجب ان يكون من المسلم به وجوب اتصاف الله تعالى بالصدق قبل التسليم بالمعجزة ، واني ذلك إذا كان الصدق غير معروف حسنه بالعقل ولم يثبت الشرع بعد ؟

فهذا الذي قيل يرد على الأشاعرة وسرى رأيهم بعد .

أما عن معجزات سيدنا رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم فهي عند المعتزلة كثيرة منها : اشباعه العدد الكبير والجسم الغفير من الطعام اليسير .

وإجابة الشجرة له حين دعاها وعودها إلى مكانها .

وحين الجذع الذي كان يخطف عليه بعد أن تحول عنه إلى المنبر ولم يسكن حتى احتضنه النبي صلى الله عليه وسلم فسكن .

وتسبيح الحمى بين يديه .

وغير ذلك^(١)

ومن هذه المعجزات القرآن الكريم .

ووجه الإعجاز بالقرآني (هو انه تحدى بمعارضته العرب ، مع أنهم كانوا الغاية في الفصاحة والمشار إليهم في الطلاقة والزلاقة ، وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله ، فلم يعارضوه ، وعدلوا عنه لا لوجه سوى عجزهم عن الإتيان بمثله^(٢)) .

وفصل القاضي عبد الجبار ذلك فيقول :

لا يمكنك معرفة وجه اعجاز للقرآن ، إلا إذا عرفت :

١ — وجود محمد صلى الله عليه وسلم .

٢ — وانه قد ادعى النبوة

٣ - وظهر عليه القرآن

٤ - وسمع منه ولم يسمع من غيره

٥ - وانه تحدى العرب بمعارضته وقرعهم بالعجز عن الإتيان بمثله .

٦ - فلم يأتوا به لا لوجه سوى عجزهم وقصورهم عن الإتيان بمثله .

فتى عرفت هذه الوجوه كلها كمنت عارفاً بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

ويقول المصنف من هذه الخطوات من ١ - ٤ انها (معلومة ضرورة

ولا مانع يمنع من حصول العلم بهذه الأشياء وما جانسها اضطراباً ، فإن

العلم بالملوك والبلدان ويكون المصنفات منسوبة إلى مصنفها ضرورة) .

(وأما تحديه العرب بمعارضته القرآن وتقريبه بالعجز عن ذلك ففي

اصحابنا من جعل العلم به ضرورياً ، ومن جعله مكتسباً . . .)

ثم يسوق المؤلف الأدلة الاكتسابية التي تفيد حصول التحدى :

١ - ان حال النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يعتقد انه خير الناس

لمكان ما جاء به من القرآن .

٢ - ان القرآن مشحون بآيات التحدى

ولا يصح ان يقال انها زيدت في القرآن ، وإلا لقل في آيات أخرى

كذلك ومعلوم فساد .

٣ - ان آيات التحدى مسموعة الآن ، والتحدى قائم على

وجه الدهر .

ولا يصح أن يقال : ان الفصاحة تناقصت في هذه الأزمان ، لأنه

بالفعل يوجد (من لا يداني كلامه كلام أفصح فصيح في ذلك الزمان)

وذلك هو واصل بن عطاء .

(وأما ترك العرب معارضة القرآن وعدولهم عنه فظاهر أيضاً . .)

يستدل عليه المصنف بتركهم إياه إلى المقاتلة .

ثم يستدل بنظر طويل دقيق على أن المعارضة لم تحدث ولو حدثت لنقلت اليينا ، ثم يستدل على أنها لو حدثت لنقلت بأدلة نظرية طويلة ... تنبئ على ضرورات عادية لا ضرورات عقلية.

يقول (انهم لو عارضوه لكان يجب أن ينقل اليينا معارضتهم فانه لا يجوز في حادثتين عظيمتين تحدثان معا وكان الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الأخرى ان تخص احدهما بالنقل ، بل الواجب أن ينقلا جميعا أولا ينقلا فاما أن ينقل أحدهما دون الأخرى فلا .)
ثم يقول (ولا يمكن انكار ما قلناه من أن الداعى إلى نقل أحدهما كالداعى إلى نقل الآخر . بل لو قيل :

ان الداعى إلى نقل المعارضة لكان أولى . إذ المعارضة بما ينقلها المخالف والموافق . المخالف ينقله ليرى الناس ان فيه إبطال حجة محمد صلى الله عليه وسلم والموافق ينقله ليتكلم عليه ويبين أن ذلك ليس من المعارضة فى شيء .)

ثم يقول (يزيد ما ذكرناه وضوحا ان المعلوم انهم نقلوا من المعارضات الركبيكة كمعارضة مسيئة وغيره عليه لعنة الله ، فلولا ان دواعيهم كانت متوفرة إلى ذلك ، وإلا كان لا ينقل اليينا هذه المعارضة هلى ركتها كما لم ينقل ما هو أقوى) ثم يورد أدلة أخرى .

وفى تقديرى ان كل ما ذكره مبنى على حكم العادة .

اما ان ذهبنا وراء الاحتمالات العقلية فهى واردة على كثير من حلقات هذه السلسلة

ويقول (وبعد فان المعارضة لو كانت لكانت هى الحجة ولكان القرآن هو الشبهة والله تعالى لا يجوز ان يسلط علينا الشبهة على وجه لا سبيل لنا إلى حلها ، ويمكن من اخفاء الحجة على حد لا يمكن الظفر بها)
ثم رد على اعتراض مؤدله أن الموهوب ربما ينصرفون عن المعارضة

— وهى أسهل — إلى المقاتلة وهى أصعب ، لأنهم قد يرون المعارضة لاتحسم الأمر ، وإنما الذى يحسمه هو المقاتلة ، أما ان المعارضة لاتحسم الأمر فلأنه يبقى بعدها خلاف بين الناس هذا يقول المعارضة أفصح وذلك يقول القرآن أفصح فالمعارضة غير قاطعة والقاطع القتال ، فيلجئون إلى القتال لذلك .

يرد المصنف على هذا بأنه لو صح ذلك لما كانت معارضة أصلا عندهم . وقد حصلت معارضات في الشعر (فلم يقل عقمة إذا اشتغلت بمعارضة ، امرئ القيس كان الناس بين متعصبة له ومتعصب على فيكون حالى وقد عارضت كلامه كحالى ولم أعارض كلامه .)^(١)

وهذا رد واضح الضعف ، لأنه في حال الشعر لا بأس بأن يظل الأمر مورد خلاف ؛ وهو ليس من الخطورة إلى الحد الذى يصبح علاجه وحسمه بالقتال ، أما في القرآن وما يترتب عليه فليس كذلك . إلى هذا الحد هبطنا إلى الاستدلال بالمشهور وحكم العادة وغالب الظن ونحن في الطريق إلى اثبات النبوة لم نصل بعد ، مدعين منهجا عقليا يقينيا الخ .

الطريق إلى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم عند الأشاعرة :

المعجزة هى الطريق عندهم كما هى عند المعتزلة .

وتعريفها كما حرره صاحب المواقف :

« ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله » .

وشرائطها سبع :

الاول : ان يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك .

الثاني : ان يكون خارقا للعادة .

(١) شرح الأصول الخمسة من ص ٨٦ الى ٩١

- الثالث : ان يتعذر معارضته .
الرابع : ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة .
الخامس : ان يكون موافقا للدعوى .
السادس : الا يكون مكذبا له .
السابع : ان يكون مقارنا للدعوى (١)

أما عن وجه دلالتها على صدق مدعى النبوة :
فهى (ليست دلالة عقلية محضنة كدلالة الفعل على وجود الفاعل
ودلالة أحكامه واتقائه على كونه عالما بما صدر عنه ، فان الأدلة العقلية
ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها .
وليست المعجزة كذلك ، فان خوارق العادات كانقطاع السماوات
وانتثار الكواكب يقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك
الوقت ، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على
صدق مدعى النبوة
ولادلالة سمعية ، لتوقفها على صدق النبي فيدور
بل هى دلالة عادية . . .) (٢)

(قال الشيخ وبعض أصحابنا : انه أى خلق المعجزة على يد الكاذب
غير مقدور فى نفسه لأن لها — أى للمعجزة — دلالة على الصدق قطعاً
— أى دلالة قطعية — فلا بد لها من وجه دلالة ، وان لم نعلمه بعينه ، فان
دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان للكاذب صادقا وهو
محال ، وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالاته القطعية وهو محال
وقال القاضى : اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمراً لازماً لزوماً

عقليا كافتزان وجود الفعل بوجود فاعله بل هو أحد العاديات ، فإذا
جوزنا انخراق العاديات عن مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد
الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب ، إذ لا محذور فيه سوى
خرق العادة والمفروض انه جائز^(١) .

وكما ذهب القاضى إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عادية
فعل ذلك أيضا امام الحرمين الجوينى إذ جعلها من باب المواضعة
والاصطلاح ، ومع ذلك قرر أنه يستحيل وقوعها على يد الكاذب^(٢) .

وكذلك جعلها الإمام الغزالى من قبيل الضرورة العادية ، يقول فى
مثال الملك . . . (. . . حصل علم ضرورى بأنه رسول الملك قبل أن يخطر
ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيل ذلك فى حقه .)^(٣) .
ثم يبين الغزالى أن دلالة المعجزة فى هذه الحالة ليست من قبيل الاخبار
بأن هذا رسول ، وإنما هى بمثابة قوله : أنت رسول ، وهذا ابتداء نصب
وتولية وتفويض .

ولا يتصور الكذب فى التفويض وإنما يتصور فى الاخبار ، والعلم
بكون هذا تصديقا وتفويضا ضرورى^(٤) .

وهو فى هذا يتابع شيخه لإمام الحرمين الذى جعل المعجزة من قبيل
الانشاء لا من قبيل الاخبار فلا يتصور فيها صدق وكذب ، ف هذا موقف
لا يتوقف ثبوته على نفي الكذب عن البارى سبحانه وتعالى ،^(٥) .
وإذا كان الأشاعرة يحاولون بذلك الخروج بما ألزمهم به المعتزلة من
أنهم لا يمكنهم إقامة وجه دلالة المعجزة ، على أصولهم ؛ حيث ينكرون

(١) المواقد ج ٨ ص ٢٢٩ - ٢٣٠

(٢) الارشاد للجوينى ص ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨

(٣) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٩ ، ٩٠

(٤) المصدر السابق ص ٩٠

(٥) الارشاد للجوينى ص ٣٣٢ ، ٣٣٣

أن الحسن والقبح عقليان ، ويجوزون الكذب عليه تعالى عقلا وما دام كذلك فيجوز عليه تصديق الكاذب فلا تدل المعجزة — من حيث هي تصديق من الله لمدعى النبوة — على صدق الرسول ..

فان هذا لا يخرجهم بما أورده المعتزلة من نقض لوجه دلالة المعجزة عندهم من ناحية أخرى . لأنهم حسب أصولهم يجوزون اضلال العباد على الله .

وكذلك ينقض الاشاعرة كلام المعتزلة في دلالة المعجزة .

من حيث أنها لا بد من أن تبني على مقصد وإرادة .

والمعتزلة لا يمكنهم ذلك لأنهم نفوا الإرادة القديمة .

أما كونه مريدا بإرادة حادثة فقد أوضح الاشاعرة بطلانه كما يقول الجويني (١) .

أما عن تصديق رسول الله محمد ﷺ ، فإن القاضى الباقلاني يرد على من يسلم بإرسال الرسل لكنه ينكر رسالة محمد ﷺ ، فيقرر أنها ثابتة ، بمعجزاته التي علنا صدورها عنه اضطرارا كالقرآن الكريم ، واستدلالات كحنين الجذع ، وتكلم الذئب ، وتكثير القليل من الطعام .

ويفيض الباقلاني في إثبات هذه المعجزات التي علنا بها استدلالا .

يعنى لم يصل الخبر بها إلى حد التواتر الذي يفيد العلم الضروري — كما يفيض في إثبات وجوه إعجاز القرآن ، والرد على من ينكر صدوره عنه أو دلالاته على نبوته (٢) .

ويثبت إعجاز القرآن من وجوه :

أحدها ما اختص به من الجزالة والنظم والفصاحة الخارجة عن أساليب الكلام — يعنى المعتادة — وتحدى به فصحاء العرب بأن يأتوا

(١) الارشاد ص ٣٣٠

(٢) التمهيد من ص ١١٤ إلى ١٣١

بسورة من مثله فعجزوا عن الاتيان بمثله . وهم أهل الفصاحة والبلاغة ، ولم يتأت لهم ذلك في مدة ثلاث وعشرين سنة .

ومن وجوه الإعجاز في القرآن : اشتماله على قصص الأولين ، وما كان من إخبار الماضين مع القطع بأنه صلى الله عليه وسلم كان أمياً لا يكتب ولا يقرأ ولم يعهد منه ﷺ في جميع زمانه تعاطي لدراسة كتب ، ولا تعلمها وقد نفى عنه سبحانه وتعالى ذلك بقوله (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون .) ٤٧/٢٩

ومن وجوه الإعجاز أن اشتمال القرآن على ما لا يحصى من علم غيوب متعلقة بالمستقبل ظاهر جلي ، مثل قوله تعالى (والعاقبة للمتقين) ١٢٨/٢٨ وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) ٢٧/٤٨ ومثل قوله تعالى (كتب الله لأغلبن أنا ورسلي) ٢١/٥٨

د إلى غير ذلك من وجوه الإعجاز في القرآن وهو كثير جداً ، (١) وسار المصنفون من الأشاعرة على هذا النحو من بعد . يقول شارح المقاصد :

(محمد رسول الله . . . وحجتنا أنه عليه السلام ادعى النبوة وأظهر المعجزة . وكل ما كان كذلك فهو نبي ، لما بينا :

أما دعوى النبوة فباتفاق وبالتواتر .

وأما إظهار المعجزة فلأنه أتى بالقرآن ، وأخبر عن المغيبات ، وأظهر أفعالا على خلاف المعتاد ، وبلغت جملتها حد التواتر وإن كانت تفاصيلها من الآحاد .

أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات :

ليان إعجاز القرآن ، ووجه الإعجاز ، ودفع شبه الطاعنين .

أما المقام الأول : فهو انه صلى الله عليه وسلم . . . تحدى القرآن ودعا إلى الايمان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب .

فعبجروا حتى آثروا المقارعة على المعارضة . . . فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات .

وأما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة ، والدرجة القصوى من البلاغة . . . وهذا مع اشتاله على الاخبار عن المغنيات الماضية والآتية . . . ، وعلى دقائق العلوم الإلهية واحوال المبدأ والمعاد ، ومكارم الأخلاق ، والارشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية . . .)

ثم يأخذ المصنف في رد الشبه^(١)

الطريق إلى تصديق الرسول عند التيممين :

يقرر التيممين ان (العقل سلطان ولي الرسول ثم عزل نفسه^(٢)) .
ويرون ان المعجزة ليست هي الطريق الوحيد لاثبات النبوة ، إذ يمكن التمييز بين الصادق والكاذب بغير ذلك ، عن طريق تفحص حالة مدى النبوة وما يدعو إليه فلو دعنا إلى فسق وفجور ، لا يكون صادقا ، ولو دعنا إلى شرك لا يكون صادقا .

وهذا هو المهج الذي سلكه الصحابة ومن تابعهم .
هذا هو الذي استدل به النجاشي ، وهرقل ، وورقة ، وخديجة وغيرهم من أوائل المسلمين .

(١) شرح المفاعد ج ٢ ص ١٨٣ — ١٨٤ .

(٢) الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ١٣٦ .

وطريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الناس خصهم الله بخصائص .
تعرف من اخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء^(١) .
والمعجزة تدل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا على الوجه
الذى يتبعه المعتزلة والأشاعرة ، إذ يمكن إثبات صدقه تعالى وامتناع
تصديقه للكذابين . عن طريق إثبات علمه وحكمته وعنايته بخلقه ،
وإنعامه عليهم ورحمته بهم ، او عن طريق تصفح سنته التى جرت بتأييده .
للمصدقين وخذلانه للكاذبين .

ومن هنا يمكن العلم بأنه تعالى لا يؤيد كذاباً بمعجزة ، لأن فى ذلك
من الفساد والضرر بالعباد ما تمنعه حكمته ورحمته^(٢)

عصمة الرسول :

وهذه من المسائل التى تتعلق بمشكلة تصديق الرسول صلى الله عليه
وسلم تعلقاً واضحاً .

وقد ذهب المعتزلة فى هذه المسألة إلى ان الرسول لا بد ان يكون منزها
عن المنفرات جملة ، كبيرة او صغيرة ... لأنه لو لم يجنبه الله ذلك لم يقع
القبول منه .

ومن هذا القبيل قوله تعالى : (ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا
من حولك) . ١٥٩ آل عمران .

وهذه قاعدة ينبى عليها انه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل
البعثة ولا بعدها .

كذلك لا يجوز عليهم شيء من المنفرات نحو الكذب والنسرة ودمامة

(١) شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية ٨٨ ، ص ١٩٣ والنبوات لابن تيمية ص ٢٦

وما بعدها .

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ص ١٥٧ .

الحلقة (وليس يتمتع فيما ينفر في زمان الا ينفر في زمان آخر . فإن
للأزمة والعادات تأثيراً في ذلك^(١)) .

فأما الصغار التي لاحظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير ، فإنها
مجوزة على الأنبياء ولا مانع يمنع منه ، (لأن قلة الثواب عما لا يقدر
على صدق الرسل ولا في القبول منهم^(٢)) .
لكن هل يصح أن يتعمدوا ارتكابها ؟
هذا ما يختلف فيه المعتزلة^(٣)

أما الأشاعرة :

فيرون (وجوب عصمتهم :

- ١ — عما ينافي مقتضى المعجزة ، وقد جوزوه القاضي سهوا .
 - ٢ — وعن الكفر ، وقد جوزوه بعض الخوارج بناء على تجويزهم
الذنب مع قولهم بأن كل ذنب كفر . وجوز الشيعة إظهاره تقية .
 - ٣ — وعن تعمد الكبائر بعد البعثة .
 - ٤ — وعن الصغار المنفرة لاخلالها بالاتباع .
- ولهذا ذهب كثير من المعتزلة إلى نفي الكبائر قبل البعثة أيضاً . وبعض
الشيعة إلى نفي الصغار ولو سهوا .
والمذاهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً ، والصغار عمداً
لا سهواً لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينهون فيستبهون .
وذهب امام الحرمين منا وأبو هاشم من المعتزلة إلى تجويز الصغار
عمداً) . ثم يستدل السعد على مذهب الأشاعرة في ذلك ، بأنه لو صدر

(٢،١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣ — ٥٧٥ والانتصار لخطأ ص ٧٢

(٣) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢٧٢

عنهم الذنب للزم حرمة اتباعهم ، ورد شهادتهم ، ووجوب منعهم وزجرهم ،
وأمر أخرى كلها منتفية عنهم بدلالة القرآن الكريم^(١)

أما التيميون :

فيقول ابن تيمية عن أهل السنة :

(إنهم متفقون على أن الأنبياء معصومون فيما يبلغونه عن الله تعالى .
وهذا هو مقصود الرسالة ، فإن الرسول هو الذى يبلغ عن الله أمره .
ونبيه وغيره . . .

وهم معصومون فى تبليغ الرسالة باتفاق المسلمين ، بحيث لا يجوز أن
يستقر فى ذلك شيء من الخطأ .

وتنازعوا هل يجوز أن يسبق على لسانه ما يستدركه الله تعالى ويبينه
بحيث لا يقره على الخطأ ، . . . فمنهم من لم يجوز ذلك ، ومنهم من جوزه .
إذ لا محذور فيه . فإن الله تعالى ينسخ ما يلقى الشيطان ويحكم الله آياته . .
وهم متفقون على أنهم لا يقرون على خطأ فى الدين أصلاً ، ولا على
فسق ولا كذب .

ففى الجملة كل ما يقدح فى نبوتهم وتبليغهم عن الله تعالى فهم متفقون
على تنزيههم عنه .

وعامة الجمهور الذين يجوزون عليهم الصغائر يقولون أنهم معصومون
من الإقرار عليها فلا يصدر عنهم ما يضرهم . .

وأما النسيان والسهو فى الصلاة فذلك واقع منهم . وفى وقوعه حكم
استئذان المسلمين بهم ، كما روى فى موطأ مالك « إنما أنسى لأسن » .

وقال صلى الله عليه وسلم « إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت
فذكرونى » أخرجاه فى الصحيحين^(٢) .

(٢) متهاج السنة ج ١ ص ٩٣٠

(١) شرح المقاصد ج ٣ ص ١٩٣ ، ص ١٩٤

والخلاصة : إن مشكلة تصديق الرسول والطريق إليه كانت واردة في
الجو العقدي الذي يعيش فيه المسلمون .

وقد رأينا كيف عالجها القرآن .

وكيف اهتم الإسلام بعلاجها .

كما رأينا علاج المتكلمين لهذه المشكلة ، بمحصر طريق التصديق في
المعجزة — خلافاً للتيمييين — على أساس إفادتها العلم القطعي ، وإن
كانت ذات دلالة عادية .

الفصل الثالث

مسألة إثبات المعاد

تمهيد :

إذا كان المنكرون لوجود الخالق — وقد عرفنا ان لهم وجودا في البيئة العربية ، والبيئة الفارسية عند ظهور الإسلام — ينكرون — بالضرورة — البعث ، فقد كان هناك المشركون الذين يعبدون أصنامهم ويقولون بوجود الخالق ، درن ان يدفعهم ذلك إلى الإيمان بالبعث ، وهؤلاء الآخرون هم الذين يوجه اليهم القرآن استدلاله على امكان البعث بالنشأة الأولى والخلق الأول « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » .

وفي مقابل هؤلاء كان هناك من الخنفاء من يؤمن بالبعث والحساب كان من هؤلاء من يقول : (والله ان وراء هذه الدار دارا يجزى فيها المحسن باحسانه ويعاقب فيها المسىء باساءته .) ، ولقد كانت تلك عقيدة عبد المطلب وهو يضرب القداح على ابنه عبد الله (١) .

ومع ما يقوله المقدسي من انه كان بعض من مشركي العرب يؤمنون بالبعث والنشور (٢) فان الذي لاشك فيه ان الأغلبية الساحقة كانت تستغرب البعث على الوجه الذي تقول به رسالات الانبياء عليهم السلام (٣) ، وتنكره .

ولقد كان من غلاة الشيعة من ينكر القيامة ويؤولها ، ويقول

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ ص ٢٤٨

(٢) البدء والتاريخ ج ٢ ص ١٤٤

(٣) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٢٣١ ، ٢٣٢

أتماهى أرواح تناسخ في الصور (١) وهؤلاء كانوا متأثرين بفرقة من اليهود تزعم أن الثواب والعقاب في الدنيا (٢).

المذاهب في المعاد:

(اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد ، واختلفوا في كيفيةه .

فذهب جمهور المسلمين إلى أنه جسماني فقط لأن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد .
وذهب الفلاسفة إلى أنه روحاني فقط لأن البدن يتعدم بصوره وأعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد لا سبيل إليه للفناء فيعود إلى عالم المجردات ، بقطع التعلقات .

وذهب كثير من علماء الإسلام كالإمام الغزالي والكيمي والحلي والراغب ، والقاضي أبي زيد الدبوسي إلى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ، ذهابا إلى أن النفس جوهر مجرد يعود إلى البدن ، وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية . (٣) .

وسنذكر فيما يلي بالتفصيل مذهب جمهور المسلمين القائلين بالحشر الجسماني وهم المعتزلة ، وأغلب الأشاعرة والتميمون .

أما القائلون بكونه روحانيا فقط فيكفي أن تذكر تنكير الغزالي لهم في كتابه تهافت الفلاسفة (٤) وأن كان بعض المحققين يذكر أنه مال إلى رأيهم في كتابه معارج القدس (٥) .

(١) المقالات للاشمري ج ١ ص ١١٤

(٢) الملل والنحل لأشهرستاني ج ١ ص ١٩٩

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١١

(٤) انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٩٤

(٥) انظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان دنيا ص ٤٩٨ وانظر معارج القدس للإمام الغزالي ص ١٢٥ - ١٣٤ طبعة مطبعة الاستقامة نشر المكتبة التجاربية الكبرى .

وأما القائلون بكونه روحانيا جسمانيا معا فهم لاء لا يفترقون عن أصحاب المذهب الأول إلا من حيث ينظرهم إلى حقيقة النفس ، وكونها جوهرًا ، ويقول السعد في ذلك : (وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلا من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد ، كذا في نهاية العقول .) (١)

وفيما يلي مذهب جمهور المسلمين في المعاد كما يصور المتكلمون .

* * *

الكلام عن المعاد عند المعتزلة :

يقنول القاضي عبد الجبار موضوع المعاد من ثلاثة جوانب ، يضع لكلا منها أصولا :

الأول : اثبات القدرة على الإعادة

الثاني : اثبات وجوب الإعادة

الثالث : بيان كيفية الإعادة

أولا : إثبات القدرة على الإعادة :

الأصل الأول في صحة إعادة الجوهر

(إن القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشيء من غير تخصيص بوقت فحق وجود المقدور صح منه إعادته .

فان قيل : ومن اين إن الجواهر يصح وجودها في كل وقت ؟

قيل له : قد ثبت جواز البقاء عليها ، وانها يجب أن تكون موجودة بعد الحدوث مالم يحدث ضدها ولا تنتهي إلى حال إلا ويجوز أن تبقى إليه .

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبداً بعد حدوثه فمن أين أنه يجوز في كل حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الأحداث ؟

قيل له : لأن كونه عز وجل قادراً على إحداثه غير مختص بوقت كما أن صحته وجوده في نفسه غير مختص بوقت ، فكما يصح وجوده في كل حال فيجب أن يصح حدوثه من جهة القديم تعالى في كل حال ^(١) .

الأصل الثاني في صحة إعادة العرض الباقي :

(إن كل مقدور لله سبحانه باق لا يتعلق وجوده بوجود سبب لا يبقى . فأعادته تصح ، وما اخل ببعض هذه الشروط فأعادته لا تصح) ^(٢) .

ثانياً : اثبات وجوب الإعادة :

الأصل الأول : المستحق للثواب يجب أن يعاد :

(لا يصح أن يقال أنه تعالى قبل الافتاء يوفره عليه ^(٣) ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يعيده ، لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتم إلا بالإعادة وجبت ، من حيث لا يتم فعل الواجب على جميع الوجوه إلا بها ^(٤) .)

الأصل الثاني : المستحق للمعوض لا يجب إعادته :

(فأما من يستحق المعوض فأعادته غير واجبة إلا على بعض الوجوه ، لأنه قد ثبت أن المعوض منقطع غير دائم ، ففارق الثواب من هذا الوجه . وصح فيه أن يفعل في أوقات منقطعة . وإذا صح ذلك لم يمتنع فيما يستحقه .)

(١) التكليف ، الجزء الحادى عشر من المفتى للقاضى عبد الجبار . نشر المؤسسة المصرية .

لتأليف والترجمة والنشر ص ٤٥١

(٣) أى الثواب

(٢) المصدر السابق ٤٦٣ .

(٤) أى بالإعادة المصدر السابق ص ٤٦٤ .

الإنسان في حال حياته أن يوفر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل ثم يميتته تعالى من غير أن يستحق العوض ، لأن العوض لا يستحق بالموت إذا حصل من غير الم وغم . . .) .

(. . .) فاما من أولم في حال موته أو قبله فلا بد من توفير العوض عليه ، وقد يمكن أن يوفر ذلك عليه — من جهة العقل — بأن يعيده حيا في دار الدنيا ، ويوفر ذلك عليه ثم يميتته أو يفنيه .
فن هذا حاله فلا يجب أيضاً أن يعاد من جهة العقل (١) .

فاما أن يعاد على حد يوفر عليه العوض (٢) فالسمع هو المانع منه ، (٣) .
وهذه الجملة تبين أن إعادة مستحق العوض من جهة العقل غير واجب أصلا .

ولنما يجب ذلك إذا لم يختر القديم تعالى توفير العوض عليه فلا بد من أن يعيده ليوفر ذلك عليه فيما بعد .

الأصل الثالث : مستحق العقاب لا يجب إعادته :

(. . . لأن العقاب حق عليه لاله ، وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منه سبحانه إسقاطه والعفو عنه فيجب أن يجوز ألا يعيده ويختار التفضل بالعفو ، وهذا قولنا في كل مستحق العقاب من كافر وفاسق ، لأن حال الكل سواء في حسن العفو عنهم وسند كر الدلالة على ذلك إن شاء الله .)
(فاما من لا يستحق شيئا من الحقوق فلا شبهة في أنه تعالى غير

في إعادته : إن شاء أعاده وإن شاء لم يعده . كما أنه كان غير آ في الابتداء (٤) .

الأصل الرابع : ثم يبين المصنف ان هذا هو الثابت في العقل فاما

السمع فقد دل على أنه تعالى سيعيد : المستحق للعقاب من حيث أخبر بذلك .

(٢) أى في الدنيا

(٤) المصدر السابق ص ٤٦٦

(١) أى في الآخرة

(٣) المصدر السابق

وأنه يعيد من مات مستحقا للعوض . . . ويعيد من لا يستحق شيئا (١)

ثالثا : بيان كيفية الإعادة :

الأصل الاول : لا بد من إعادة الحى المخصوص بأجزائه :

(. . . لأن الحى هو الجسم المبنى بينية مخصوصة وإنما يوصف بأنه حى إذا اختص لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصح معها أن تدرك وتحس .

فإذا صح ذلك فلا بد من أن تعتبر أجزاؤه فى الإعادة ، كما لا بد من اعتبارها فى البقاء لأنه كما يجب فى المعاد أن يكون زيدا بعينه فكذلك يجب إذا بقى مدة لا بد من أن يكون زيدا بعينه فكما لا يصح فى زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحى مع تبدل أجزائه فكذلك لا يصح أن يعاد ذلك الحى بعينه مع تبدل الأجزاء (٢) .

الأصل الثانى : لا يلزم إعادة الحياة بعينها :

(فأما الحياة فلا يمتنع أن تتغير ويكون الحى واحدا فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها . وهذا القضية واجبة فى كل صفة استحقاقها الموصوف لعلة ، أن تلك العلة إذا كان لها أمثال لم يمتنع أن تحصل تلك الصفة له لعلل متغايرة فى الأوقات . . . وإنما لا يصح ذلك فى القدرة خاصة ، لأنه لا مثل لها فى الجنس فلذلك لم يصح هذا الوجه فيها (٣) .

الأصل الثالث : الأجزاء التى يجب أن تعاد :

(يجب أن يعتبر فى باب الإعادة أقل ما لا يجوز أن يكون حيا إلا معه من الأجزاء ، فلا بد من إعادته ، وإلا لم يكن الحى المعاد هو الذى كان من قبل .

فاما ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها في باب الإعادة
ولذا جاز ألا تعاد أصلا ويعاد غيرها جاز أيضا أن يختلف الحال فيها (١).

الأصل الرابع : (لا معتبر بالأطراف في باب الإعادة

كما لا معتبر بها في باب الحمد والذم ، لأن المطيع قد نمدحه ثم نقطع
أطرافه ، ونمدحه كما كنا نمدحه من قبل وكذلك القول في العاصي وليس
المثاب هو اليد بل المثاب الجملة الحية (٢) .

الأصل الخامس : ما يصح أن يزداد فيه وما لا يصح

(يجوز أن يزداد فيه على جهة الزيادة في الأطراف والآلات
ما شاء تعالى . ويجوز أن يزيد - تعالى - على جهة السمن في بنيته ما لا
يؤثر في أقل البنية التي لا يكون حيا إلا معها أو في مجارى نفسه) (٣) .

(المستحق للثواب أو العقاب لا يجوز أن يصير غذاء لحى آخر البته :

وانه يصير كالنفل في جسمه . لأنه تعالى يجب أن يعيد الحى المستحق
لـلثواب على آخر ما مات عليه ؛ فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصح
أن تكون جملة لحى آخر تجب إعادته أصلا) (٤) .

ونتيجة ما تقدم أن المعتزلة يثبتون أصل المعاد بالعقل بناء على
أصولهم في التعديل والتجوير والتحسين والتفويض ، ويستصحبون الدليل
السمعى فيما لا يوجب العقل .

ويعلق السعد على مذهبهم قائلا :

(والمعتزلة يدعون إثباته بل وجوبه بدليل العقل :

وتقريره أنه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب العاصين
وأعراض المستحقين ، ولا يتأتى ذلك إلا بإعادتهم بأعيانهم فيجب

لأن مالا يتأتى الواجب إلا به واجب) .
وهذا التعليق غير صحيح بالنسبة لما ذكره القاضى عبد الجبار
عن المعتزلة .

فقد رأينا أنهم لا يوجبون بالعقل عقاب العاصين لأن العفو يحسن
منه تعالى ، كما رأينا أنهم لا يوجبون إعادة مستحق العوض فى الآخرة
عقلا ، لأن العقل يميز إعادته فى الدنيا لينال عوضه وإنما يمنع السمع
من ذلك .

ويقول السعد : (مع إمكان المناقشة فى أن الواجب لا يتم إلا به ،
وانه لا يكفى المعاد الروحانى . ويدفعون ذلك بأن المطيع والعاصى هو
هذه الجملة ، أو الأجزاء الأصلية لا الروح وحده . ولا يصل الجزاء إلى
مستحقه إلا بأعيانها .

والجواب : انه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح ،
لأن مبنى الطاعة والعصيان على الإدراك والإرادات والأفعال والحركات
وهو المبدأ للكل ، وإن اعتبر بحسب الظاهر يلزم أن يعاد جميع الأجزاء
الكائنة من أول التكليف إلى الممات ولا يقولون بذلك) (١) .

ومن هنا يقول السعد :

(فالأولى التمسك بالسمع) .

* * *

مذهب الأشاعرة فى المعاد :

يستدل الشيخ الأشعرى على جواز إعادة الخلق بالدلالة التى فى
قوله تعالى :

« وخرب لنا مهلا ونسى خلقه » ، قال من يحيى العظام وهى رميم

قل يحییها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم، ٧٨ - ٨٠ سورة يس
فجعل النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الأخرى لأنها فى معناها
ثم قال تعالى . الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا انتم
منه توقدون ، .

فجعل ظهور النار على حرها وبيسها ، من الشجر الأخضر على نداوته
ورطوبته دليلا على جواز خلفه الحياة فى الرمة البالية ، والعظام النخرة
وعلى قدرته على خلق مثله .

ثم قال تعالى د أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن
يخلق مثلهم ، .

وهذا هو (١) المعول عليه فى الحجاج فى جواز إعادة الخلق
وتقرير الدليل من الآيات على هذا النحو شبيه بما ذكره صاحب
المواقف إذ يقول :

(واحتج على صحة الإعادة بقوله تعالى د قل يحییها الذى أنشأها
أول مرة ، .

وهذا هو الذى عول عليه المتكلمون فى صحة الإعادة ، حيث قالوا :

-
- (١) المص للأشعرى ، تحقيق الدكتور محمود غرابه ط ١٩٥٥ م ص ٧١ وانظر أيضا
رسالة فى استحصان الخوض فى علم الكلام طبعة بيروت ص ٩٠
وهذا مشابه لما ذهب إليه الكندى (ت ٢٥٢ م) فى تفسيره لهذه الآيات ، حيث
يستخرج منها قواعد عامة : هى :
- ١ - وجود الشيء من جديد بعد كونه وتحالته إلى السابقين ممكن بدليل مشاهدة وجوده
بالفعل مرة لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاده وإبداعه عن عدم .
 - ٢ - ظهور الشيء من نقيضه كظهور النار من الشجر الأخضر ممكن وواقع تحت المس-
 - ٣ - خلق الانسان وإحيائه بعد الموت أسير من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن
 - ٤ - الخلق لا يحتاج من جانب الله إلى مادة أو من زمن . انظر رسائل الكندى بشر
الدكتور أبو ريدة .

إن الاعادة مثل الإيجاد أول مرة ، وحكم الشيء حكم مثله فإذا كان قادراً على الإيجاد كان قادراً على الإعادة .

ثم نفى شبهتهم التي حكاه عنهم .

ولما كان تمسكهم بكون العظام رمية من وجهين :

أحدهما : اختلاط اجزاء الأبدان والأعضاء بعضهم ببعض ، فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر . . . حتى يتصور الإعادة .

والثاني أن الاجزاء الرمية يابسة جداً مع أن الحياة تستدعي رطوبة البدن .

أشار إلى جواب الأول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الأبدان والأعضاء .

ولم الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهم من المضادة الظاهرة ، فلان يقدر على إيجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة أولى ، لأن المضادة ههنا أقل من ذلك .

ثم لمنكرى الإعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الإعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن إعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر ، وذلك باطل لأصول مقررة في كتب الفلاسفة . فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما سلم كونه خالفاً لهذه السماوات والأرض لزم أن يسلم كونه قادراً على اعدامها ، فإن ما صح عليه العدم في وقت صح عليه العدم في كل الأوقات وإن يسلم كونه قادراً على إيجاد عالم آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله .

قال في نهاية العقول : إن الآيات الدالة على إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من أن نخص فكيف يقال أن الرسول وأصحابه لم يخوضوا في هذه الأدلة وكانوا منكرين للخوض فيها (١)

(١) المواقف ج ٨ ص ٢٦٣ - ٢٦٥

أما تقرير السعد للوضع فتبرز فيه صياغة الدليل السمعي ، في قيامها أولا على الجواز العقلي ، ثم الاستدلال بعد ذلك بالسمع .
يقول :

(وتقريره ان الحشر والإعادة أمر ممكن أخبر به الصادق فيكون واقعا .
أما الأماكن فلأن الكلام فيما عدم بعد الوجود ، أو تفرق بعد الاجتماع أو مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك . والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات ، العالم بجميع الكليات والجويزات .
وأما الأخبار فلها تواتر من الأنبياء ، سيما نبينا عليه السلام .
ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل أكثرها التأويل مثل قوله تعالى :

« قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى انشأها أول مرة ،
وقوله « فإذا هم من الأحداث إلى ربهم ينسلون » ٥١ سورة يس
« فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » ٥١ الاسراء »
« يحسب الإنسان ان لن نجتمع عظامه ، بل قادرين على أن نسوى بنائه . . » (١) ٣ - ٤ سورة القيامة .

ثم يناقش السعد الذين يقولون بالتأويل قياسا على تأويل الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر وهى أكثر من آيات البعث ، فيصح تأويل آيات البعث إلى المعاد الروحاني . وأنه إنما أتى بالذات والآلام الجسمانية ، كمثل للذات والآلام الروحانية ترغيبا وترهيبا للعوام الذين تقصر افهامهم عن فهم الكمالات الحقيقية والذات العقلية .

يرد السعدى على هؤلاء بقوله :

(قلنا : إنما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا .

سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه . وما ذكرتم
من حمل كلام الأنبياء ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد
النفس ... (١) نسبة للأنبياء إلى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ) .

* * *

استدلال ابن تيمية على المعاد :

يقول ابن تيمية :

(إن الله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا — أى
بالإمكان الذهني — إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره وإن لم يعلم
الذهن امتناعه . بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن
يكون ممتنعا .

والإنسان يعلم الامكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة بعلمه
بوجود نظيره ، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه ، فإن
وجود الشيء دليل ، على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه (٢) .

١ — الاستدلال بالإمكان الخارجي للمعاد عن طريق العلم بوجود

ما المعاد أولى منه لأنه — أى المعاد — دونه . ذلك في مثل قوله تعالى :

« أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق
مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه ، فأبى الظالمون إلا كفورا ، ٩٩ الاسراء

« أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهم
بقادر على أن يحيي الموتى . بلى انه على كل شيء قدير ، ٣٣ الاحقاف .

« يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من
نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ، ه سورة الحج

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢١٣

(٢) موافقة صريح العقول لصحيح المنقول لابن تيمية ج ١ ص ١٦

وبقوله تعالى :

« وضرب لنا مثلا ونمى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم .
قل يحيىها الذى انشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم .
الذى جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا انتم منه توقدون .
أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى .
وهو الخلاق العليم .

إنما أمر ، إذا اراد شيئا أن يقول له كن فيكون . (٧٨ - ٨١ يس
٢ - الاستدلال على الإمكان الخارجى للمعاد عن طريق العلم بوجود

نظيره فى قوله تعالى « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته ،
حتى إذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به
من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون » ، ٥٧ الاعراف
٣ - الاستدلال على الإمكان الخارجى للمعاد ، عن طريق العلم
بوجوده بالخارج .

وهذا فيمن اخبر القرآن عن موتهم وأحيائهم .

« وإذ قلتم يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون ،
٥٥ ، ٥٦ البقرة

« وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى
ولكن ليطمئن قلبي قال نخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل
جبل منهن جزا ثم ادعهن يأتينك سعيًا ، واعلم أن الله عزيز حكيم »
٢٦٠ البقرة

وكما جاء عن أحياء المسيح للموتى ، وكما جاء عن أصحاب الكهف ، وعن
الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا
ثم أحيائهم (٢٤٣ البقرة .

وعن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها . (قال : انى يحيى
هذه الله بعد موتها فأما الله مائة عام ثم بعثه) (١) ٢٥٩ البقرة

* * *

وبعد هذا فللقائلين بحشر الأجساد خلاف فى مسألتين :
أولاهما : هل تكون الاعادة بعد الفناء أو يجمع ما تفرق من الأجزاء .
يقول السعد (والحق التوقف . وهو اختيار امام الحرمين ، حيث قال :
يجوز عقلا أن تعدم الجواهر ثم تعاد ، وأن تبقى وتزول اعراضها
المعبودة ، ثم تعاد بنيتها .

ولم يدل قاطع سمعى على تعيين أحدهما (٢) .

ثانيهما : هل يعاد المعدوم بعينه ، أو يعاد مثله .

وقد رأينا مذهب المعتزلة فى ذلك ، وللأشاعرة رأى آخر يعبر عنه

السعد فى قوله :

(ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص ، وبلا امتناع

اعادة المعدوم بعينه .

وما شهد به النصوص من كون أهل الجنة جردا مردا ، وكون ضرس

الكافر مثل جبل أحد يعضد ذلك . وكذلك قوله تعالى دكلما نضجت

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها .

ولا يبعد أن يكون قوله تعالى د أو ليس الذى خلق السماوات والأرض

بقادر على أن يخلق مثلهم ، (إشارة إلى هذا) (٣) .

(١) المصدر السابق وانظر ايضا مختصر نصيحة أهل الإيماء لابن تيمية للسيوطى

ص ٣١٩ - ٣٢٠

(٢،٣) شرح المقاسد ج ٢ ص ٢١٥ ، ج ٢ ص ٢١١

الفصل الرابع

اجمال الاستشهاد بالقرآن الكريم
في المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين

هل نبدأ التفكير في الخلق لنصل إلى الخالق ؟

يرى الاسفراييني أن قوله ﷺ " تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله ، يعني : ابتدئوا بالفكرة في خلق الله حتى إذا عرقت الخلق بالعجز عرقت أن له خالقا قادرا موصوفا بأوصاف الكمال . ومن ابتدأ بالنظر في الخالق اداه إلى مالا يصح من تشبيه وتعطيل (١) .

ويستشهد الباقلاني على نفس المعنى بقوله تعالى " ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ٣ - ١٩١
ولم يقل في الخالق

وياجابات موسى عليه السلام عندما سأله فرعون عن الله إذ كان.
كلما سأله عن الذات اجابه بالنظر في الموضوعات .

سورة الشعراء الآيات من ٢٣ - ٢٨ (٢)

وفي نفس المعنى يقول المقدسي :

(سأل فرعون موسى " وما رب العالمين ،

فلم يرد موسى بالماهية ، ولكن بالصفات :

(١) التبصير في الدين للاسفراييني ص ٩٩ ، وعن الحديث يقول الشيخ الكوثري محقق الكتاب (رواه أبو نعيم في الحلية واللاسكاني في شرح السنة عن ابن عباس رضي الله عنهما على اختلاف يسير في اللفظ .) وذكره السيوطي في الصغير عن أبي نعيم في الحلية.
عن ابن عباس ورمز له بالضعف .

« رب السماوات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين » . (٢٤ الشعراء
يقول المقدسي :

(هذا طريق السلامة .) ^(١)

وهناك من ذهب إلى أن البدء بالتفكير في الخالق هو مرتبه الخاصة
وهنا يستشهد ابن سينا بقوله تعالى :

(أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) ٥٣ فصلت .

على افضلية البدء بالتفكير في الله . يقول (إن هذا حكم للصديقين الذين
يستشهدون به لا عليه .) ^(٢)

القول بحدوث العالم :

« يستشهد الاشعري على ضرورة انتهاء الحوادث إلى أول ، وإبطال
قول الدهرية أو القائلين بقدم العالمين ، بقوله ﷺ سألته عن العدوى...
(فن اعدى الأول) ^(٣)

كما يستشهد الاسفراييني على ذلك بقوله ﷺ « كان الله ولم يكن
معه شيء » ^(٤) .

كما يحكى عن أهل السنة استدلالهم على حدوث العالم بتغيره ،
واستشهادهم على ذلك بقوله تعالى « إن في خلق السماوات والأرض
واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الأبصار » ١٩٠ سورة آل عمران .

(١) البدء والتاريخ ج ١ ص ٨٦ .

(٢) الاشارات والتنبيهات القسم الثالث ٤٨٣

(٣) رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ص ٩١ ورواه البخاري في صحيحه في باب
لا عدوى من كتاب الطب .

(٤) التبصير في الدين ص ٩٣ ، ويعقب الحق على الحديث بقوله : في معناه حديث

البخاري « كان الله ولا شيء غير » .

وجاء لفظ البخاري في بدء الخلق (كان الله ولم يكن شيء غيره) .

ويحكى أيضا استشهادهم على أن العالم حادث ولا بد له من محدث بقوله تعالى « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون » . ٣٥ سورة الطور .
ويستشهد ابن قيم الجوزية بقوله تعالى :

« خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام » يستشهد بذلك على ابطال (. . . قول الملاحدة . .) القائلين بقديم العالم وأنه لم يزل .^(١) ولما كان دليل حدوث العالم عند الاشاعة والمعتزلة يدخل في تركيبه القول بالجزء الذى لا يتجزأ^(٢) ، فإننا نجد الاشعري يستشهد على هذا القول بالآية الكريمة :

(وكل شيء احصيناه فى امام مبين)^(٣) .

ويقول عن هذه الآية : هى أصل قول المتكلمين بالجزء الذى لا يتجزأ . ويبدو ان ذلك لاستحالة الاحصاء لإذا قيل بانقسام الجزء إلى مالا نهاية .

زيادة الصفة على الذات :

يستشهد على ذلك الاشعري بقوله تعالى (أنزله بعلمه) ١٦٦ النساء
وبقوله تعالى (وما تحمل من أثى ولا تضع إلا بعلمه) ، ١١ فاطر
وبقوله تعالى (فاعلموا إنما أنزل بعلم الله) ١٤ هود
وبقوله تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) .^(٤)

٢٥٥ البقرة

والقاضى عبد الجبار ناقش أصحاب هذا المذهب فى استشهادهم بهذه

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٨

(٢) أنظر ما ذكرناه فى ص ٣٥ من هذا الكتاب عما ذكره المتكلمون عن أهمية الجوهر الفرد بالنسبة لدليل حدوث العالم .

(٣) رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩٢

(٤) الابانة . . ص ٨ ، ٤٤

الآيات فيقرر أولا أن الاستدلال بالسمع في مسائل التوحيد والعدل لا يجوز ، لأن السمع يتوقف عليها .
ثم يذكر أنه لا بد من التأويل في هذه الآيات لتوافق الدلالة العقلية ،
ويبين أن العلم يذكر ويراد به العالم ، ويذكر ويراد به المعلوم وكذلك هذا .

أما القائلون بنفي الصفات الزائدة على الذات :

فهم يستشهدون بقوله تعالى :
(وهو الله في السماوات وفي الأرض) ٣ الانعام
(فأينا تولوا فمنهم وجه الله) ١١٥ البقرة .

الكلام في ذات الله :

يستشهد ابن المرتضى المعروف بابن الوزير بقوله تعالى ، « ولا يحيطون به علما » (١١٠ - طه) على ما ذهب إليه إذ يقول (والذي وضع لي وضوحا لا ريب فيه أن الكلام في ذات الله تعالى على جهة التصور والتفصيل أو على جهة الاحاطة كلاهما باطل ، بل من المتشابه الممنوع الذي لا يعليه إلا الله تعالى ، لقوله تعالى « ولا يحيطون به علما » (١)

المقدورات والمعلومات نهائية :

ذهب ابو الهذيل من كبار المعتزلة إلى أن للمحدثات والمعلومات كلا ،
وجمعا ينتهى إليها القدرة عليها ، والعلم بها .
ويستشهد لذلك بقوله تعالى :
« واحصى كل شئ عددا » ٣٨ الجن .
« إن الله بكل شئ عليم »
« إن الله على كل شئ قدير » (٢)

(٢) الاتصاف للخياط ص ١٦

(١) إثبات الحق على الخلق ص ٩٣

القائلون بجواز حدوث العلم لله :

يستشهدون بقوله تعالى :

« حتى نعلم المجاهدين منكم » . . . ، ٣١ محمد

« الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا » ، ٦٦ الانفال .

« لننظر كيف تعملون » ، ١٤ يونس .

ويستشهد ابن رشد بقوله تعالى « وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة

في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » ، ٥٩ الانعام .

على ما ذهب اليه في قوله :

(فينبغي أن يوضع في الشرح أنه عالم بالشيء قبل أن يكون أنه سيكون ،

وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان ، وعالم بما تلف على أنه قد تلف

وقت تلفه .

وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة إلا أنهم

يقولون أن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث والبارئ سبحانه .

لا يقوم به حادث لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا حادث وقد بينا نحن

كذب هذه المقدمة (١) .

القائلون بجواز حدوث الإرادة :

يستشهد ابن رشد بقوله تعالى :

(إنما قولنا لشيء إذا اردناه أن نقول له كن فيكون .) ، ٤ النحل

على ما ذهب اليه في قوله (انه تعالى يريد لكون الشيء في وقت كونه ،

وغير يريد لكونه في غير وقت كونه) (٢) .

القائلون بإرادة الله المعاصي يستشهدون بقوله تعالى :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة » ، ٧ البقرة .

«فن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا» ١٢٥ الانعام .

« فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم ... » ه الصف
« ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا » ٧٤ الاسراء .
« وبقوله تعالى « ولو شاء الله ما اشركوا » .

اختصاص المؤمنين بالهداية واللفظ:

يستشهد الاشعري على أن الله يفعل اللطف بالمؤمنين ويختصهم بالهداية بـ
بقوله تعالى لهم :

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا » ٨٣ النساء .
ويرد على المعتزلة في قولهم أن الله فعل بالكافرين نفس اللطف لكنهم
اختاروا الكفر يرد على ذلك بأنه لو كان الأمر كذلك لكان معنى
الآية شيئا بأن يكون الله قد قال لهم « لولا اني خلقت لكم الايدي
والأرجل لكنتم للشيطان متبعين » وهو قد خلق الايدي والأرجل
للكافرين وكانوا للشيطان متبعين (١)

ويقول الباقلاني متبعا ما ذهب اليه الاشعري :

(...) افضل واعظم نعمة الله على خلقه الطائعين خلقه الايمان في
قلوبهم واجزاءوه على السننهم وتوفيقهم لفعله وتمكينهم بالتمسك به .
وخلق الايمان والتوفيق له نعمة خص الله تعالى بها المؤمنين .

دون الكافرين (٢)

قال عز وجل :

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين » ١٦٤ البقرة
« ولولا فضل الله عليكم ورحمته لا تبعتم الشيطان إلا قليلا » ٨٣ النساء .

« ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً ، ٢١ النور
 « وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها ، ١٠٣ آل عمران
 « بل الله يمين عليكم إن هذا لكم للإيمان إن كنتم صادقين ، ١٧ الحجرات !
القائلون بعدم إرادة الله للمعاصي :

يذكر الخياط الآيات التي يظن أنها معارضة لمذهب المعتزلة في اختيار
 للعبد وحرية ويؤولها على النحو التالي :

« وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ، أي يعلم الله وتخليته ١٠٢ البقرة
 « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ١٣ السجدة
 هذا خبر عن قدرته وأن الذين عصوه وكفروا به لم يغلّبوه وأنه لو
 شاء لادخلهم في الإيمان كرها واجبرهم عليه جبراً .

« ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك » ١١٨ هود .
 فإن هذا خبر عن اختلافهم ولم يصف اختلافهم إلى نفسه جل ذكره
 بل أضافه إليهم .

« ختم الله على قلوبهم ، ٨٧ البقرة
 « بل طبع الله عليها بكفرهم ، ١٥٤ النساء
 ليس ذلك على أنه منعهم مما أمرهم به ولكنه على الاسم والحكم
 والشهادة ، ألا تراه يقول بكفرهم وإنما ختم على قلوبهم بما فيها من الكفر .
 « ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ، ١٢٥ الأنعام .
 فإن الله جل ذكره يريد أن يضل الكافر وإضلاله إياه تسميته إياه
 ضالاً وحكمه عليه بما كان منه من الضلال ، وأما قوله « يجعل صدره ضيقاً
 حرجاً » فإنما ذلك بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آي القرآن الكريم
 وعلى السنة الرسل عليهم السلام من لعنه وشتمه والبرادة منه فيضيق صدره
 بذلك (١) .

وهم يستشهدون على أن الله لا يريد المعاصي بآيات كثيرة منها :
قوله تعالى :

(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) ١٨٥ البقرة .
(فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .) ٧٠ التوبة .
(سيقول الذين اشرکوا لو شاء الله ما اشرکنا ولا آباؤنا ولا حرمنا
من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من
علم فتخرجوه لنا ، ان تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون .)
١٤٨ الأنعام

القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله :

يستشهدون بقوله تعالى : د هل من خالق غير الله ، ٣ فاطر .
وعبد الجبار يرد على ذلك بأن المنفى «خالق غير الله يرزقكم» لا مطلقا
فالنفي منصب على الوصف .

وبقوله د أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه ، ١٦ الرعد .
وعبد الجبار يرد بأن المراد نفي التساوى .
وبقوله د أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ، (١)
٩٦ الصافات
وعبد الجبار يرد بأن المراد بقوله (وما تعملون : أى : وما تعملون
فيه) يقصد وما تعملون فيه النحت من الحجارة وما أشبهها)
وبقوله د الله خالق كل شيء ، ٦٢ الزمر .
وعبد الجبار يرد بأن المراد بكل شيء أى معظم الأشياء ، ويذكر أنه
لا بد من التأويل لأن الآية مسوقة للتمدح ولا يصح التمدح بكونه خالقا
لأفعال العبادة وفيها القبيح (٢) .

(١) انظر هذه الاستشهادات في الابانة للأشعري ج٩ والجمع له أيضا ص ٦٩ وما بعدها

(٢) شرح الأصول الخمسة ٣٧٩ - ٣٨٤ .

وبقوله تعالى (ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً من الجن والإنس)
١٧٩ الأعراف

وهذا يقتضى انه خلقهم ليعاقبهم ولن يكون كذلك إلا ويريد منهم
.. ما استوجبوا به العقوبة .

ويرد عبد الجبار بأن هذه اللام لام العاقبة وليست لام الغرض إذ لام
الغرض لا تدخل على الأسماء الجامدة .
كما يرد بصفة مبدئية بأن مثل هذا لا يستدل عليه بالسمع لأن صحة
السمع تتوقف على كونه عدلاً حكماً (١) .

القائلون بأن الله لا يخلق أفعال العباد (المعتزلة) .

يستشهدون على هذا بآيات لا على سبيل الاستدلال (لأن الاستدلال
بالسمع على هذه المسألة متعذر) ولكن ليبين (أن أدلة الكتاب موافقة
لأدلة العقل ومقررة له .)
والآيات هي :

(ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت .) ٣ الملك
وأفعال العباد فيها التفاوت فلا تكون من خلق الله .
(الذى أحسن كل شئ خلقه) ٧ السجدة .

فكل ما خلقه أحسنه ، وإذن فأفعال العباد ليست مخلوقة له لأن فيها
القيبح (صنع الله الذى أتقن كل شئ) .

ويستشهدون بآيات أخرى ٩٢ الاسراء ، التوبة ٨٥، ٨٢ ، الرحمن ٦٠ ،
النساء ٧٩ ، الحديد ٨ ، المدثر ٤٩ ، الكهف ٢٩ ، التغابن ٢ ، ص ٢٧ ،
الذاريات ٥٦ (٢) .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٤ - ٤٦٥ .

(٢) شرح الأصول الخمسة لقاضى عبد الجبار ص ٣٥٥ - ٣٥٨ .

القائلون بقدم القرآن وقدم كلامه تعالى :

احتج أحمد بن حنبل رضى الله عنه على ان القرآن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى «الا له الخلق والأمر» ، ولأنه لو كان الأمر مخلوقا لكان المخلوق يخلق مخلوقا .

كذلك احتج بعض من امتنع عن الإجابة عند السؤال عن هذا الموضوع بأنه «إنما خلق الله الخلق بكن فاذا كانت كن مخلوقة فكان مخلوقا خلق مخلوقا^(١)» .

ويستشهد الأشعري أيضاً على ان القرآن كلام الله غير مخلوق :

بقوله تعالى «ومن آياته ان تقوم السماء والأرض بأمره» ، وأمر الله هو كلامه .

وقوله عز وجل «الا له الخلق والأمر» ، «ه الأعراف» ، فالخلق داخل فيه جميع ما خلق ، وإذن فالأمر ليس منه .

وقوله عز وجل «لله الأمر من قبل ومن بعد» ، «الروم أى من قبل الخلق وبعده» .

«وقوله تعالى «إنما أمره إذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» ،

٨٤ سورة يس

بقوله كن سابق على وجود المخلوقات ، وهو ليس مخلوقا لأنه لو كان مخلوقا لاحتاج إلى قوله كن أيضاً فيتسلسل .

والظاهر انه يقول «كن» ، لا ان معنى ذلك التكوين نفسه .

وقوله تعالى «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي» .

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل لابن الجوزي ص ٣٩٨ - ٣٥٩ .

فإذن لا يلحق الغناء كلمات الله ، كما لا يلحق علمه ، ومن فنى كلامه
لحقته الآفات والسكوت وذلك غير جائز على الله تعالى .
ولولم يكن الله متكلما قبل المخلوقات لم تكن المخلوقات حادثة عن أمره
وعن قوله لها (كوني) . . . وهذا رد القرآن وخروج عما عليه
أهل الإسلام .
وبقول سيدنا إبراهيم عليه السلام : فاسألوه إن كانوا ينطقون ، فهو يدل
على أن من لا ينطق لا يكون لها . فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله غير
متكلم في الازل .
وقوله تعالى : وكلم الله موسى تكليما ، والتكليم هو المشافهة بالكلام
ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم حالا في غيره مخلوقا في شيء سواه
كما لا يجوز ذلك في العلم .
وبورود اسم الله في القرآن . فلو كان القرآن مخلوقا لكان اسمه مخلوقا
ولكانت وحدانيته مخلوقه وكذلك علمه وقدرته .
وبقوله تعالى : شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما
بالقسط ، ولا بد أن يكون شهد بهذه الشهادة وسمعا من نفسه ، قبل
كون المخلوقات (١)

ويستشهدون بقوله تعالى :

(من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه) ٢٥٥ البقرة

يقول الاسفرايني (والاذن من صفات الكلام)

وبقوله تعالى : إنه غفور شكور ، ٣٠ سورة فاطر

يقول الاسفرايني (وشكره لعباده مدحه اياهم . . . وذلك من

صفات الكلام) . (٢)

(١) الابانة من ٢٣ إلى ٢٧ والجمع من ٣٣ - ٣٦

(٢) التبصير في الدين من ١٠٠ وانظر أيضا الانصاف للباقلاني من ٢١

وهم يؤولون ما جاء في القرآن مفيداً غير ذلك ، فثلاً قوله تعالى :
 « جعلناه قرآناً ، يؤولها ابن قتيبة على أن الجعل ليس معناه الخلق إلا إذا
 جاء متعدياً لمفعول واحد ، ويؤول قوله تعالى : « ما يأتيهم من ذكر من
 ربهم محدث ، منكرآ أن المحدث معناه دائماً المخلوق ، مستنداً إلى أن الخلق
 إنما يكون في الأعيان ... » (١) .

القائلون بخلق القرآن :

يستشهدون بآيات ، منها :
 « الله خالق كل شيء » ١٦ الرعد .
 « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » — ٢ الأنبياء .
 « وكان أمر الله مفعولاً » — ٤٧ النساء .
 « وكان أمر الله قدراً مقدوراً » — ٣٨ فاطر .
 « أنا جعلناه قرآناً عربياً » — ٣ الزخرف .
 « وإذا بدلنا آية مكان آية » — ١٠١ النحل .
 « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » — ٨٦ الإسراء .
 وهم يؤولون ما استشهد به القائلون بقدوم القرآن :

فقوله : (ألا له الخلق والأمر) يؤوله عبد الجبار . بأن مجرد الفصل
 لا يدل على اختلاف الجنسين كقوله تعالى : « وإذا أخذنا من النبيين
 ميثاقهم ومنك ومن نوح » ولقيام الدليل من القرآن نفسه على أن الأمر
 مخلوق لقوله تعالى : « وكان أمر الله مفعولاً » ٣٧ الأحزاب
 ويستدل القائلون بقدوم القرآن بقوله تعالى : « الرحمن يعلم القرآن خلق
 الإنسان » فقد وصف الإنسان بالخلق دون القرآن فدل على أنه غير مخلوق .

(١) الاختلاف في اللفظ ص ٢٦ وما بعدها .

ويرد عبد الجبار بأن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على حال ما عداه على ان قوله : « علم القرآن ، هو من التعليم وهو لا يتصور إلا في المحدثات ، ويستدلون بقوله تعالى : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، ويرد عبد الجبار بأن « كن » نفسها تحمل دلالة حدوثها لتركيبها وتقدم بعض أجزائها على بعض . وأيضاً لأن « كن » ليست هي المؤثرة^(١) المثبتون للصفات الموهمة للتشبيه : يستشهدون بقوله تعالى :

« ولتضع على عيني ، ٣٩ طه .
 « كل شيء هالك إلا وجهه » ، ٨٨ القصص .
 « بل يده مبسوطتان » ، ٦٤ المائدة ،
 « يا حمزق على ما فرطت في جنب الله » ، ٣٦ الزمر .
 « والسموات مطويات بيمينه » ، ٦٧ الزمر .
 « يوم يكشف عن ساق » ، ٤٢ القلم .
 « وجاء ربك والملك صفا صفا » ،^(٢) ٢٢ الفجر .
 « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » ، ١٧ الحاقة .
 « عند ملك مقتدر . . . » ،^(٣) ٥٥ القمر .
 « كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ،^(٤) .
 « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ،^(٥) ١٦ ق .
 ويستدل ابن القيم بالآيات التالية على (أن الله فوق كل شيء وأنه

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٤ و ص ٤٤٥ و ص ٤٦٠
 (٢) والقاضي عبد الجبار يذكر هذه الآيات ليؤلفها ويخرج بها عما يريد أصحاب المذهب . شرح الأصول الخمسة ٢٢٦ - ٢٣٢
 (٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد ص ١٧٦
 (٤) انظر أساس التقديس للرازي ص ١٨٢
 (٥) المصدر السابق ص ١١٨

فوق العرش ، فوق السماوات مستو على عرشه . . .) متابعا قول
ابن تيمية في ذلك .
قال تعالى :

- د إليه يصعد الكلم الطيب ، ١٠ فاطر .
- د إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلی ، ٥٥ آل عمران .
- د يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه ، ١٥ السجدة .
- د يخافون ربهم من فوقهم ، ٥٠ النحل .
- د تنزيلا من خلق الأرض والسماوات العلى الرحمن على العرش استوى ، ه طه .
- د أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض ١٦،٠٠٠ الملك (١) .

أصحاب مذهب التنزيه :

- يستشهدون بقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد . . » .
- وبقوله : « ليس كمثل شيء » .
- يقول الأشعرى : هذه أصل قول المتكلمين وبحشم فى مسألة التشبيه ،
• وإنه أى التشبيه لا يجوز على الله ، سواء بأن يشبه مخلوقاته من كل وجه ،
• أو من بعض الوجوه (٢) .
- ويقول الامام الرازى فى تفسيره لقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » ،
(احتج علماء التوحيد قديماً وحديثاً بهذه الآية فى نفي كونه تعالى جسماً
متركباً من الأعضاء والأجزاء ، وحاصلاً فى المكان والجهة ، وقاوا : لو
كان جسماً لكان مثلاً لساائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشياء له ،
وذلك باطل بصريح قوله تعالى : « ليس كمثل شيء »)

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٨ - ٢٩

(٢) رسالة فى استحصان الخوض فى علم الكلام ص ٩٢

ويقول الاسفرايينى وهو يستشهد بهذه الآية (وأن تعلم أن الخالق لا يشبه الخلق فى شيء ، لأن مثل الشيء ما يكون مشاركا له فى جميع أوصافه الجائزة والواجبة والمستحيلة ، ويعبر عنه بأن المثلىين كل شيئين ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده وأصله قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » .

وقوله تعالى : « ولم يكن له كفوا أحد » .

وقوله تعالى : « هل تعلم له سميا » (١) - ١٥ مريم .

كما يستشهد بقوله تعالى :

« والله الغنى وأنتم الفقراء » .

ويقول : (وان تعلم أن البارئ سبحانه وتعالى لا يجوز وصفه بالحاجة فإنه يلزم أن يخرج من وصف الحاجة إلى وصف الاستغناء وذلك يتضمن بطلان صفة وحدوث صفة ، والقديم سبحانه وتعالى لا يجوز عليه البطلان ولا الحدوث وأصله قوله سبحانه وتعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » بين بهذا أن صفة الحاجة والافتقار عليه محال . (٢)

كما يستشهد بقوله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » ، ويقول :

(وان تعلم أن خالق العالم قائم بنفسه ومعناه أنه بوجوده مستغن عن خالق يخلقه ، وعن محل يحل به وعن مكان يقله قال الله تعالى : « الله لا إله إلا هو الحى القيوم ، مبالغة عن القيام والثبات على الإطلاق من غير حاجة إلى صانع يصنعه أو موجد يوجده أو مكان يحله » (٣) .

ويقول الامام الرازى :

(القيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره ، غنيا عن كل ما سواه ، يحتاج

إليه ما سواه .) (٤) .

(٢) المصدر السابق ص ٩٣

(١) التبصير فى الدين ص ٩٤

(٤) أساس التقديس ص ٣٠

(٣) المصدر السابق ص ٩٣

ويستشهد الأسفراييني بمجموعة من الآيات تفيد عند الجمع بينها أن خالق العالم لا يجوز عليه الحد والنهاية ، يقول :

(وان تعلم ان خالق العالم لا يجوز عليه الحد والنهاية لأن الشيء لا يكون مخصوصاً بحد إلا أن يخصه بخصص بذلك الحد ، ويقرره على تلك النهاية بجواز غيره من الحدود عليه . والصانع لا يكون مصنوعاً ولا محدوداً ولا مخصوصاً ، وأصله في كتاب الله تعالى قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ١٧ المجادلة .

سمع قوله تعالى : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » ٢٦ النحل .
« ومع قوله : « الرحمن على العرش استوى » ه طه .

ولو كان مخصوصاً بحد ونهاية وجملة لم يجز أن يكون منسوباً إلى أماكن مختلفة متضادة وكان لا يجوز أن يكون مع كل واحد وأن يكون على العرش وأن يأتي بنيان قوم سلط عليهم الهلاك . فجاء من الجمع بين هذه الآيات تحقيق القول بنفي الحد والنهاية واستحالة كونه مخصوصاً بجهة من الجهات . (وفي الجمع بين هذه الآيات دليل على أن معنى قوله : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » إنما هو بمعنى العلم بأسرارهم ، ومعنى قوله : « فأتى الله بنيانهم من القواعد » أي خلق في بنيان القوم معنى من زلزلة ورجف يكون ذلك سبب خرابه كما قال « نفخ عليهم السقف من فوقهم » وإن معنى قوله : « الرحمن على العرش استوى » معناه قصد إلى خلق العرش كما قال « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » ويكون معنى على بمعنى إلى أو يكون العرش في هذه الآية بمعنى المملكة كما يقال ثل عرش فلان إذا زال ملكه ، . . .) (١) .

ويستشهد الإمام الرازي بقوله تعالى:

« قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » .
يقول :

(واعلم أنه قد اشتهر في التفسير أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعمته وصفته فانتظر الجواب من الله تعالى فأنزل الله تعالى هذه السورة

فنعقول : إن قوله تعالى : « أحد » يدل على نفي الجسمية ونفي الخيز والجهة .

« أما دلالاته على أنه تعالى ليس بجسم فذلك لأن الجسم أنه أن يكون مركباً من جوهرين وذلك يتنافى الوحدة . . . وأما دلالاته على أنه ليس بجوهر فنقول : أما الذين ينكرون الجوهر الفرد فيقولون أن كل متحيز فهو منقسم وثبت أن كل منقسم فهو ليس بأحد ، . . . وأما الذين يشبّهون الجوهر الفرد . . . يمكنهم أن يحتجوا [بأنه] . . . لو كان تعالى جوهرًا فرداً لكان كل جوهر فرد مثلاً له وذلك ينفي كونه أحداً . . . » (١) .
ويستشهد بقوله تعالى :

« هو الله الخالق البارئ المصور » ٢٤ الحشر .

يقول الإمام الرازي : (. . . ثم انه يلزم كونه مصوراً لنفسه) أى لو كان جسماً (٢) .

ويقول تعالى :

« هو الأول والآخر والظاهر والباطن » . . . يقول الإمام الرازي :
(. . . لو كان جسماً لكان ظاهراً غير باطنه . . . » (٣) .

(١) أساس التقديس ص ٢٠ الى ٢٢

(٢) المصدر السابق ص ٣١ (٣) المصدر السابق ص ٣٢

ويذكر الإمام الرازي ما رواه ابن خزيمة بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا يقولن أحدكم لعبده قبح الله وجهك ووجهه من أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته (١). ويذهب الرازي في تفسير هذا الحديث بما يبعد إيهام المشابهة لله :

فالضمير على صورته يرجع إلى آدم . . . بمعنى أن الله خلق آدم على نفس صورته التي كان عليها في الجنة . . أو يعود إلى لفظ « عبده » ، أو يرجع فيه الضمير إلى الله ، دون أن يحقق معنى المشابهة : فالمراد بالصورة الصفة ، والمعنى خلق آدم دون غيره من الأشخاص والأجسام على صفته من العلم . . . هذا والله المثل الأعلى ، وبمثل هذا التأويل يؤول ما روى ابن خزيمة في كتابه التوحيد بإسناده عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا تقبحوا الوجه فإن الله خلق آدم على صورة الرحمن (٢) أو على معنى التشريف كما يقال بيت الله وناقة الله : وعلى أي فقد ضعف ابن خزيمة هذه الرواية . .

ويذكر رأي الإمام الغزالي من أن المراد (أن نسبة ذات آدم عليه السلام إلى هذا البدن كنسبة الباري تعالى إلى العالم من حيث أن كل واحد منهما غير حال في هذا الجسم وإن كان مؤثراً فيه بالتصرف والتدبير . . .) (٣) .

(١) نص ما جاء في كتاب التوحيد لابن خزيمة بسنده عن أبي هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم : (لا يقولن أحدكم لأحد قبح الله وجهك ، ووجهها أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته) .

وفي الجامع الصغير للسيوطي « خلق الله آدم على صورته » عن أبي هريرة ورمزه بالصحة (٢) نص ما جاء في كتاب التوحيد لابن خزيمة بسنده عن عطاء بن أبي رباح عن عمر عن الرسول صلى الله عليه وسلم « لا تقبحوا الوجه فان ابن آدم خلق على صورة الرحمن »

(٣) أساس التقديس للرازي ص ١٠٣ - ١٠٨

مسألة الرؤية :

يستدل المعتزلة على نفي الرؤية بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار »
وهم يفعلون ذلك بالرغم من أنهم يقررون أنه لا يصح الاستدلال بالسمع
في مسائل التوحيد والعدل وذلك لأنهم كما يقرر القاضي عبد الجبار يرون
أن مسألة الرؤية بما لا يتوقف السمع عليها (وكل مسألة لا تقف عليها صحة
السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن ...) (١)

والمعتزلة إذ يقولون بنفي الرؤية ، يؤولون ما يعارضها .
فموسى عليه السلام لم يسأل الرؤية لنفسه وإنما سألها لقومه .
وظاهر النص في قصته يدل على عدم جوازها لقوله تعالى :
« لن تراني » .

وقول موسى عليه السلام « تبت إليك . . . » دل على أنه طلب
مستحيلاً وأخطأ في طلبه فوجب التوبة .

كذلك يؤولون قوله تعالى : « . . . إلى ربها ناظرة . . . » بأن المعنى
الانتظار ، وتعدى ناظرة بالي لا يخرجها عن ذلك ، كما في قول الشاعر :
وجوه ناظرات يوم بدر .
إلى الرحمن يأتي بالخلاص (٢) .

وأهل السنة يقولون بالرؤية ، ويستدلون بالسمع على جوازها
ووقعها . يقول الاسفراييني :

(وإن تعلم أن القديم سبحانه يرى وتجوز رؤيته بالأبصار لأن ما لا تنصح
رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٣

(٢) انظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٩٤ - ٩٦

الموجودات، ودلائل هذه المسألة في كتاب الله كثيرة منها قوله تعالى :
« تحييتهم يوم يلقونه سلام ، ٤٤ الأحزاب .

واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز فيه التلاقي بالذوات والتماس بينهما ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، ومنها قوله تعالى : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة . »
ومنها قوله تعالى عن موسى « قال رب أرني أنظر إليك . . . » ومنها قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، يبين أن جميع الأبصار لا تدركه ومفهومه أن بعضها يدركه . . . » (١) .

وكان الشافعي رضى الله عنه يتمسك بإثباتها بقوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، .

يقول : (لما حجب الكفار في السخط دل على أن الأولياء يرونه في الرضا . . .) (٢) .

والقاضي الباقلاني يستدل على الرؤية بالحديث الصحيح (انكم سترون وبكم يوم القيامة كاترون القمر ليلة البدر لا تضامون ولا تضارون في رؤيته) .
رواه البخاري ، وذكره الإمام البغوي في مصابيح السنة : من الصحاح .
ويبين الباقلاني أن التشبيه الوارد في الحديث هو تشبيه رؤية برؤية لا مرئي بمرئي ، فالله يرى بلا كيف (٣) .

القائلون بالتغاير بين الرسول والنبي :

يستشهدون على ذلك بقوله تعالى :

« وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي . . . إلا إذا تمنى . . . »
٢٠ الحج

(١) التفسير في الدين ص ٩٤ ، وانظر بيان السنة للطحاوي ص ٦ - ٧

(٢) مناقب الإمام الشافعي للرازي ص ٨٣ . (٣) الانصاف ص ٤٨

ويرد القائلون بالاتحاد بينهما :

فيقول القاضي عبد الجبار بأن مجرد الفصل بينهما في ذكر لا يدل على الاختلاف في الجنس ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :
« وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح . . . » (١) .
٧ الأحزاب .

القائلون بعصمة الرسول :

يستشهدون على ذلك بآيات لها دلالتها بطريق غير مباشر يقول السعد:
(لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم أمور كلها منتفية :
أولاً : حرمة اتباعهم ، لكنه واجب بالإجماع بقوله تعالى : « قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » ، ٣١ آل عمران .
الثاني : رد شهادتهم لقوله تعالى : « ان جاءكم فاسق بنبأ . . . » الخ
لكنه منتف لأن من رد شهادته في القليل لا تقبل في أمر الدين .
الثالث : وجوب منعهم وزجرهم لعدم أدلة الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر ، لكنه منتف لاستلزامه ايداءهم المحرم بالإجماع لقوله تعالى :
« ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة » ٥٧ الأحزاب
الرابع : استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت
قوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً » .
٢٣ الجن .

وقوله : « ألا لعنة الله على الظالمين » ، ١٨ هود .

وقوله : « لم تقولون مالا تفعلون » .

وقوله : « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨

لكن ذلك منتف بالإجماع ، ولكونه من أعظم المنفرات .
الخامس : عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » . فإن المراد به النبوة أو الامامة التى دونها .

السادس : كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك ، لقوله تعالى حكاية « لأغوينهم أجمعين ، إلا عبادك منهم المخلصين » ، لكن اللازم منتف بالإجماع .
وبقوله تعالى فى إبراهيم ويعقوب « انا أخلصناهم بخالصة ذكر الدار » .
وفى يوسف « انه من عبادنا المخلصين » .

السابع : كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعى البطلان .
الثامن : عدم كونهم مسارعين فى الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الأخيار إذ لاخير فى الذنب ، لكن اللازم منتف لقوله تعالى فى حق بعضهم « انهم كانوا يسارعون فى الخيرات » ، وانهم عندنا من المصطفين الأخيار .

ثم يقول الشارح :

(وبالجملة . فدلالة الوجوه المذكورة على نفى الكبيرة سهوا . والصغيرة غير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر) (١) .

أما القائلون بجواز المعصية على الرسول :

فيستشهدون بآيات قد تلمس للاستدلال بها على جواز المعاصى على الأنبياء . قيل أنها وردت فى ثمانين موضعا .

مثل قوله تعالى : « عفا الله عنك لم اذنت لهم » ٤٣ سورة التوبة ومثل قوله تعالى : « والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتي يوم الدين » ٨٢ سورة الشعراء .

وقوله تعالى : « فأنساه الشيطان ذكر ربه » ٤٢ سورة يوسف .
ويرد القائلون بالعصمة :

فيقول السعد : (واحتج المخالف بما نقل من أقاصيص الأنبياء وما شهد
به كتاب الله من نسبة المصيبة والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم
وأمثال ذلك :

والجواب عنه اما اجمالا : فهو ان ما نقل آحادا مردود .
وما نقل متواترا ، أو منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان
أو ترك الأولى
أو كونه قبل البعثة .
أو غير ذلك من المحامل والتأويلات .

واما تفصيلا فذكر في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب (١)
القائلون بأن الإسلام والايمان شيء واحد :

يستشهد القائلون بذلك بقوله تعالى :
(فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين .) ٣٦ الذاريات .
وبقوله تعالى :

(يمينون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم ، بل الله يمين عليكم
ان هذا كم للايمان ان كنتم صادقين .)
وبقوله تعالى :

(يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) ٨٤ يونس
القائلون بأن الاسلام والايمان متغايران :

يستشهدون بقوله تعالى :

(الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين .) ٦٩ الزخرف .
(ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات .) ٣٥ الأحزاب .
(قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل
الإيمان في قلوبكم .) ١٤ الحجرات .

القائلون بأن الإيمان غير العمل :

يستدل أبو حنيفة رضى الله عنه بالآيات التالية على أن العمل غير

الإيمان :

(قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة .) ٣١ إبراهيم
(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى .) ١٧٨ البقرة
(يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا .) ٤١ الأحزاب
(ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات و أقاموا الصلاة .) ٢٢٧ البقرة
(ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن ^(١) فأولئك كان
سعيهم مشكورا .) ١٩ الإسراء

أما القائلون بأن الإيمان قول وعمل وعقد :

فيستشهدون بقوله تعالى :

(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ، وإذا تليت عليهم
آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ، الذين يقيمون الصلاة ومما
رزقناهم ينفقون ، أولئك هم المؤمنون حقا .) ٢ الأنفال

القائلون بأن الإيمان يزيد وينقص :

يستدلون بآيات مثل قوله تعالى :

(وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا .) ٢ الأنفال

(. . . وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً .) ٢٢ الأحزاب
(ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم .) ٤ الفتح
(الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم
إيماناً . . .) ١٧٣ آل عمران
ومن هؤلاء المعتزلة إذ يرون أن من الإيمان أداء الطاعات . فهو
يزيد وينقص .

والآيات تدل على ذلك ، يستشهدون بقوله تعالى :
(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) الخ الآية .
وبقوله تعالى :
(وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً) .
وبقوله تعالى :

(قد أفلح المؤمنون إلى قوله هم فيها خالدون) .
ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم : الإيمان بضعة وسبعون خصلة ،
أعلاها كلمة أن لا إله إلا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق (١) .

انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر :

وقع الخلاف بين شيوخ المعتزلة في انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر
هل يعلم عقلاً أو لا يعلم إلا شرعاً ؟
ذهب أبو علي إلى أن العقل لو خلى لحكم بأن المعاصي كلها كبائر
فانقسامها إلى صغائر وكبائر إنما يعلم بالشرع ، مثل قوله تعالى :

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٠٢ وانظر أيضاً التمهيد للباقلاني ص ٥٧ ، والابانة
للاشعري ص ١٠ ومناقب الامام ابن حنبل لابن الجوزي ص ١٦٨ - ١٥٣ ومناقب الامام
الشافعي لمرآزي ص ٢٨ ، وذكر الامام البغوي في مصابيح السنة من الصغاح (الإيمان بضعة
وسبعون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق ، والحياء
شعبة من الإيمان) ،

«ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ٤٩٠» الكهف
وقوله تعالى : «وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان ٧٠» الحجرات
والترتيب هنا هو الدال على الدعوى .
وقوله تعالى : «الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللجم ٣٢»
النجم (١)

القائلون بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً :

(وهذا في عموميه يشمل المعتزلة والخوارج) .

وهم جميعاً يستشهدون بقوله تعالى :

(أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً . .) ١٨ السجدة

ويقول القاضي عبد الجبار :

مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً لأن وصف مؤمن صار بالشرع اسماً لمن

يستحق المدح والتعظيم لا غير ، ويستشهد بقوله تعالى :

«قد أفنح المؤمنين ٤٠» الخ الأوصاف التي جاءت في أول سورة المؤمنين

وبقوله تعالى : «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ٢

الأنفال

«إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله وإذا كانوا معه على أمر

جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه (٦٢) النور .

وكذلك الأمر بالنسبة للفظ مسلم جعل بالشرع اسماً لمن يستحق

التعظيم والاجلال والمدح والفرق بين الايمان والاسلام إنما هو في

اللفظ لحسب (٢) .

ويستدلون أيضاً بما ورد من تخليد مرتكب الكبيرة في النار . جاء

ذلك في قوله تعالى :

(ومن بعض الله ورسوله ، ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها .)
١٤ - النساء

(ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) (١) ٩٣ النساء
وإذا كان الخوارج يصلون بذلك إلى القول بكفر مرتكب الكبيرة
فإن المعتزلة يقولون بأن مرتكب الكبيرة لا يسمى كافراً .
ويستدلون على ذلك بآية اللعان .

يقول القاضي عبد الجبار :

(فإن اللعان إنما ثبت بين الزوجين ، فلو كان القذف كفراً لكان لا بد
من أن يخرج أحد الزوجين بفسقه عن الإسلام فتقطع بينهما عصمة الزوجة
فلا يحتاج إلى اللعان (٢) فإنه لم يشرع بين الأجانب وإنما يجري بين الزوجين ،
فصح بهذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً ولا يجوز أن
يجرى عليه أحكام الكفر .) (٣)

فهو عندهم فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ؛ ومن هنا كان قولهم بالمنزلة
بين المنزلتين .

القائلون بأن الكبيرة لا تخرج من الإيمان :

يستشهدون بقوله تعالى :

« وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ٥٠٠٠ » الحجرات
وبقوله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧ - ٦٥٩

(٢) يلاحظ أن اللعان يجري قبل أن تثبت الجريمة ، أي قبل أن يثبت الفسق فهو بعد

مجرد دعوى .

(٣) شرح الأصول الخمسة ٧١٤

بالعبد والآثى بالآثى ، فمن عفى له من أخيه شئ فأتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان .^(١)
١٧٨ البقرة .

الكلام فى العقل والنفس والروح :

يستشهد القائلون بحدوث النفس — كابن القيم — بقوله تعالى :

(وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) ٩ مريم .

كما يستشهدون على ما ديتها بقوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها ، فيمسك التى قضى عليها الموت ، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى .) ٤٢ الزمر .

وابن القيم يستدل على مادىة النفس بما فى هذه الآية من أخبار بتوفىها وجمعها وإرسالها وإمساكها^(٢) .

ويستشهد القائلون بقدومها بقوله تعالى :

(قل الروح من أمر ربي) ٨٥ الأسراء .

وامر الله تعالى غير مخلوق .

وبقوله تعالى :

(ونفخت فيه من روحي) ٧٢ ص (فقد أضافها إلى ذاته تعالى كما أضاف لإيها سمعه وبصره ، فتسكون قديمة مثلها) .

والفلاسفة يحدون لنظريتهم فى مراتب العقل سنداً من القرآن :

يقول الغزالي : (اعلم أن الله تعالى ذكر هذه المراتب فى آية واحدة

فقال : د الله نور السموات والأرض مثل نوره كشكاة فيها مصباح .

المصباح فى زجاجة الزجاج كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة

زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على

(١) أنظر أيضاً بيان السنة للطحطاوى ص ١٢ .

(٢) أنظر ابن القيم للدكتور عوض الله حجازى ص ٢٣٩ - ٢٥٧ .

نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء
عليم ، ٣٥ النور .

ثم يصنف الغزالي الآلية مع العقول على النحو التالي :

(فالمشكاة مثل للعقل الهيولاني ،)
ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة
فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة العسائبة فهي
الشجرة فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات
بالحدس فهي الزيت . فإن كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضيء .
فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطلعها فهو المصباح .

ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور : نور العقل المستفاد
على نور العقل الفطري ثم هذه الأنوار مستفادة من سبب ، هذه الأنوار
بالنسبة إليه كالسرج بالنسبة إلى نار عظيمة طبقت الأرض فتلك النار هي
العقل الفعال المنفيع لأنوار المعقولات على الأنفس البشرية . (١) .

وتفسير ابن سينا للآلية مقارب لتفسير الغزالي ويتلخص في أنه جعل :

١ - النور . . . يعني الخير فهو (اسم مشترك لمعنيين ذاتي ومستعار ،
والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف ، كما ذكر أرسطاليس
والمستعار على وجهين : أما الخير ، وأما السبب الموصل للخير والمعنى هنا
هو القسم المستعار بجزأية) .

٢ - والمشكاة هي العقل الهيولاني .

٣ - والمصباح : العقل المستفاد .

٤ - والزجاجة : العقل الفعال . الخ ما جاء في تفسيره للآلية :

(١) معارج القدس . ص ٤٥ وما بعدها طبعة الاستقامة نشر المكتبة التجارية
الكبرى وانظر الحقيقة في نظر الغزالي للدكتور سليمان ديا ص ٣٨٦ .

٥ - والنار العقل السكلى المدبر للعالم المشاهد^(١).

القول فى الملائكة : هل هم معصومون ، يفضلون الانبياء أو لا ؟

يقول شارح المقاصد : (استقر الخلاف بين المسلمين فى عصمتهم ، وفى فضلهم على الانبياء .

ولا قاطع فى أحد الجانبين ، فلنذكر تمسكات الفريقين :
فى مقام العصمة تمسك المثبتون بمثل قوله تعالى « وهم لا يستكبرون ، يخافون ربهم من فوقهم ، ويفعلون ما يؤمرون » ٤٩ - ٥٠ النحل .
« بل عباد مكرمون ، لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » إلى قوله « وهم من خشيته مشفقون » ٢٦ - ٢٨ الانبياء .
« ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون » ١٩ - ٢٠ الانبياء .
ولا خفاء فى أن أمثال هذه العمومات نفيد الظن ، وإن لم تفد اليقين .

تمسك النافون بوجوه :

الأول : أن إبليس عصى مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة (أسجدوا لآدم ١٠٠) له وبدليل صحة إستثنائه منهم فى قوله تعالى (. . فسجدوا لإبليس .) ١٢٤ البقرة .

وقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون لإبليس أبى ١٠) ٣٠ الحجر
الثانى : ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الأرض خليفة (أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) ٣٠ البقرة .
اغتيال للخليفة واستبعاد لفعل الله يشبه صورة الإنكار وانباع للظن . ورجم بالغيب فيما لا يليق . وإعجاب بالنفس وتزكية لها . . الخ

(١) انظر الجانب الإلهى فى التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى ج ٢ ص ١٦ نقلا عن الرسالة السادسة فى الحكمة والطبيعات لابن سينا •

الثالث : قصة هاروت وماروت .

في مقام الفضل :

ذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى أن الأنبياء أفضل من الملائكة لوجوه عقلية وعقلية .

الأول : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم

الثاني : أن آدم أنبأ بما علم من الله ، ولم يعلموه .

الثالث : قوله تعالى د أن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ، . . ٣٣ آل عمران يعني مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة .

الرابع : أن للبشر شواغل وموانع عن الطاعات . . والغلبة على ما يضاد القوة العاقمة يكون اشق وأفضل وأبلغ في استحقاق الثواب . . .
وتمسك النافون بوجوه عقلية وعقلية أيضا .

منها قوله : دهم لا يستكبرون . . . ، على أسلوب الاختصاص
وقوله عنهم . . . ومن عنده لا يستكبرون . . . ، وصفهم بالقرب والشرف عنده .

وقوله دولا أقول لكم انى ملك
فهذا انما يحسن إذا كان الملك أفضل اه بتصرف (١) .

القائلون بعذاب القبر :

يستدلون بقوله تعالى : (عما خطيئاتهم اغرقوا فتدخلوا نارا . .) ٣٥ نوح
يقول عبد الجبار : (فالقاء للتعقيب من غير مهلة . . .) .
وبقوله تعالى : (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا . .) ٤٦ غافر
وبقوله تعالى : (قالوا ربنا ائمتنا ائنتين واجيئتنا ائثلثتين . .) ١١ غافر

يقول : عبد الجبار :

(ولا تكون الامامة والاحياء اثنتين إلا وفي إحدى المرتين اما التعذيب في القبر ، أو التبشير على ما نقوله . . .) .
وبالحديث النبوي ما روى أنه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال :
(انهما ليعذبان وما يعذبان من كبير كان أحدهما يمشى بالنميمة ، والآخر لا يستنزه من البول . . .) . ذكره الامام البخاري في مصابيح السنة من الصحاح ، وذكره البخاري في صحيحه في كتاب الوضوء .
يقول عبد الجبار (والسمع هو الطريق إلى معرفة كيفيته لا طريق إليه من العقل) (١)

أما القائلون بنفي عذاب القبر :

فيقول الأشعري : (الخوارج لا يقولون بعذاب القبر ولا ترى أن أحدا يعذب في قبره) (٢) .
ويقول أبو حنيفة (من قال لا اعرف عذاب القبر فهو من الطبقة الجهمية والهاكية) (٣) .
ويقول بعض الكاتبين (حجة من قال بنفي العذاب — أي عذاب القبر — في طه .
قوله تعالى : « يتخافتون بينهم ان لبثتم إلا عرضا ، وفي الأحقاف
« كأنهم يوم يرون ما يوعدون لم يلبثوا إلا ساعة . . . ») (٤) .
ولست بحاجة إلى تقرير ضعف هذا الاستدلال ، ومرادنا اظهار
محاولات الاستشهاد بالقرآن الكريم مهما يكن المذهب واهنا .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠ — ٧٣٢

(٢) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٩١

(٣) الفقه الأكبر ضمن شرح منسوب للماتريدي ص ١٩

(٤) جعجج القرآن للرازي ص ٧٩

وفي الأخبار الواردة عما يحدث في يوم القيامة :

يستشهد المعتزلة :

على الميزان : بقوله تعالى : (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة)
٤٧ الأنبياء

يقول عبد الجبار : (والمراد الميزان المتعارف : ولا وجه لتأويله
بالعدل متى أمكن حمله على الحقيقة) .

وعلى المحاسبة : بقوله تعالى : د فأما من أوتى كتابه بيمينه فسوف
يجنسب حسبا يسيرا ، ويتقلب إلى أهله مسرورا ، ٨ الانشقاق
وعلى نطق الجوارح : (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم
بما كانوا يعملون ، ٧٤ النور

يقول عبد الجبار (وذلك يكون على وجهين : اما ان يتولى الله تعالى
خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه واما أن يجعل كل عضو من أعضائه
حيا بانقراده فتشهد عليه ، وان كان شيخنا أبو هاشم قد استبعد هذا الوجه
ومال إلى الوجه الأول (. . .) .

وعلى الصراط : (اهدنا الصراط المستقيم . . .) يقول عبد الجبار
(وهو طريق بين الجنة والنار يقسع على أهل الجنة ويضيئ على أهل النار
وأما ما ذكر عن بعض مشايخ المعتزلة انه الأدلة فهو بما لا وجه له
متى أمكن حمله على الحقيقة ^(١) .)

القائلون بالشفاعة :

يستدلون بقوله تعالى : (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) ٢٥٥ البقرة
(ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) ٢٨ الأنبياء

(يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن) (١) ١٠٩ طه
ولإذ ثبت الباقلا في الشفاعة كعقيدة للأشاعرة يذكر أن المعتزلة
فريقان في هذه المسألة ، فريق ينكرها أصلاً وفريق يقول بها لثلاث فئات
من المؤمنين : ١ — أصحاب الكبائر الذين تابوا عنها .
٢ — أصحاب الصغائر .
٣ — من لم يذنب أصلاً (٢) .

أما القائلون بنفي الشفاعة :

فيستشهدون بقوله تعالى :

(من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) . ٢٥٤ البقرة
القائلون بأبدية الجنة والنار :

يستدلون بقوله تعالى : (ويدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين
فيها أبداً) ٩ التغابن

وبقوله تعالى : (ومن يمس الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين
فيها أبداً) ٢٣ الجن

القائلون بفناء الجنة والنار :

يستشهدون بقوله تعالى : (كل شيء هالك إلا وجهه) ٨٨ القصص
وقد ذهب إلى ذلك الجهمية . ويؤولون قوله تعالى : خالدين فيها أبداً ،
على المبالغة في المسكت لا الحقيقة في التخليد (٣) .

القائلون بأن الجنة والنار مخلوقتان الآن :

ذهب إلى ذلك أهل السنة ، وهم يستشهدون بقوله تعالى عن النار :
(أعدت للكافرين) ٢٤ البقرة

(١) انظر الابانة للأشعري ص ١٠

(٢) التمهيد ص ١٦٦ ، ص ٥١ (٣) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠

وبقوله تعالى : عن الجنة .. (أعدت للمتقين) (١) ١٣٣ آل عمران
تعقيب وسؤال ! !

وبعد : فإن الأمر الذى لاشك فيه هو أن علم الكلام إنما قام لنصرة
العقائد الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم كمصدر أول من مصادر
الشرع الحنيف .

وقد تبين لنا من عرض صلة علم الكلام بالقرآن الكريم في هذا الباب
أن علم الكلام كان حريصا على أن يستشهد بالقرآن الكريم فيما يذهب إليه
وأنه بالرغم من هذا الحرص حصل الخلاف بين علماء الكلام ،
وتفرقوا إلى مذاهب مختلفة ، سواء في طرق الاستدلال على المسائل
الرئيسية التي لا خلاف عليها بين المسلمين ، أو في ردوس المسائل التي لا يخرج
الخلاف فيها عن الإسلام ، وأنه مع هذه الخلافات ومع هذا الحرص ،
كان كل مذهب يجد ما يستشهد به من آيات القرآن الكريم مهما تكن عليه
درجة الخلاف بين المذاهب من حدة أو تناقض .
وهذا يضعنا أمام سؤال :

ما قيمة هذا الخلاف في تفسير صلة علم الكلام بالقرآن الكريم ؟ هذا
الذى يعمل لنصرته من ناحية ، ويستشهد به من ناحية أخرى ؟
نحن لانتقي ظلالا من الشك على هدف علم الكلام الذى هو نصرة
القرآن الكريم (٢) .

ولكننا نتساءل : هل كان استشهادهم بالقرآن الكريم قائما على أسس
علمية منهجية تضع القرآن الكريم أساسا أوليا للأسس التي يقوم عليها المنهج ؟
أو أنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هدفا للنصرة ، وموثلا
للاستشهاد دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية ؟
ذلك هو ما نحاول الإجابة عليه في الباب الثانى من هذه الرسالة .

(١) وانظر شرح الفقه الأكبر لأبى حنيفة ، للمغنيساوى ص ٤١

(٢) انظر رسالة (لغاية علم الكلام : عواملها وأهدافها) لبعي هاشم

الباب الثاني

نظرية المتكلمين في المعرفة

الفصل الأول

عرض نظرية المتكلمين في المعرفة

مدخل :

في الباب الأول من هذه الرسالة تبين لنا ان استمسك كل مذهب من المذاهب الكلامية بأنه لا يذهب بعيداً عن القرآن الكريم إن لم يكن يستند إليه بطريق مباشر لم يمنع من وقوع التعارض بينها .
وانتهينا إلى سؤال عن أسباب هذا التعارض وعن مساهمة بحقيقة استنادهم إلى القرآن الكريم .

ورأينا انه لكي نضع أيدينا على جواب لهذا السؤال لا بد من التعرف على الأصول المنهجية لعلم الكلام التي رأوا أنها السبيل إلى إثبات العقيدة بصفة عامة ، مع إبراز علاقة ذلك بالقرآن الكريم .

ولقد أدرك هذه الضرورة من قبل بعض العلماء مثل ابن المرتضى المعروف بابن الوزير (ت ٨٤٠ هـ) إذ يقول في كتابه (إيثار الحق)^(١) على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق (بعد أن تكلم عن استمرار الخلافات بين المتكلمين في جليل المسائل ولطيفها ، قال : (ولا تحسبن أن العلة في ذلك دقتها ، بل العلة عدم الطريق إلى معرفتها . .) ، وضرب

(١) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق ، طبعة مطبعة الآداب
بالمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨ هـ ، صفحة ٥٣ .

أمثلة من العلوم الأخرى التي تتضمن أدق المسائل وألطفها كعلم الحساب والفاك .. ثم قال د : (فإن غالبه صحيح ، متفق عليه ، وما كان منه خفياً ظنياً فهو معروف بذلك بين أهله ، فدل الضعف والاختلاف على ضعف القواعد لا على دقتها) ، ثم قال د : (انهم يتفقون في أمور يستغنى في معرفتها عن علم الكلام ثم يختصون من بين أهل العلوم بدعوى القطع في مواضع الظنون وترتيب التعادى والتأثير والتكفير على تلك الدعاوى .) ومن هنا كان لا بد من التعرف على قواعدهم في الوصول إلى المعرفة وهي ما يسمى في الفكر الإنساني الحديث « نظرية المعرفة » ، والمقصود بنظرية المعرفة بإجمال : البحث في طبيعة المعرفة وأدواتها وإمكاناتها ، وطرقها ، ومبادئها^(١) .

وقد اكتسبت نظرية المعرفة أهمية عظيمة في الفلسفة الحديثة ، حتى أنها أصبحت في نظر الكثيرين هي الفلسفة أو أنها هي الفلسفة إذا أريد بالفلسفة بحث علمي منظم .

ولم تعد هذه الأهمية وفقاً على الفلسفة ، بل امتدت إلى ما وراء حدودها في العلوم الجزئية ، وفي علم اللاهوت المسيحي ، وكما يقول أرفلد كولية (إن أتباع مذهب رتشل على الخصوص قد ذهبوا إلى أن التفسير العلمي لتعاليم الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية كانت ، أو لطرز ، لا نظرية فيما بعد الطبيعة)^(٢) .

ونحن نعرف أن البعض حاول الاعتراض على شرعية البحث في نظرية المعرفة من حيث أن العقل فيها يمثل الحاكم والمحكوم عليه معا ، فسواء .

(١) أنظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٢٥ — ٢٢٦ طبعة عام ١٩٥٨ ومقال في المعرفة للدكتور سليمان دنيا . طبعة مطبعة مصر عام ١٩٥٥ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة صفحة ٤٢ — ٤٣ طبعة ١٩٤٣ .

سألنا بحكمه أو جعلناه موضع شك ، يصبح البحث في نظرية المعرفة عبثاً
لا طائل من ورائه^(١) .

ولكننا نرى أن هذا الاعتراض لا يقف في طريقنا لعدة أسباب :
أولاً : لأن العقل نفسه لم يتوقف عند هذا الاعتراض ومارس
وظيفته في نقد نفسه بالفعل ، وما علينا نحن إلا أن نتعرف على ما وصل
إليه العقل في هذا المجال .

ثانياً : لأنه من المعروف أن علم الكلام أسهم بدور كبير في هذا
المجال حين خصص الجزء الأكبر من مقدماته للبحث في المجال الذي تبحرته
نظرية المعرفة .

ثالثاً : لأن هذا الاعتراض لا يفيد قضية العقل وغايته أن يعزله عن
منصب الحكم ، ثم يتركه بغير سند حتى يأتيه الحكم من خارجه ، وهذا في
حد ذاته ضار بقضية علم الكلام الذي تعتمد بحوثه الأساسية على العقل
النظري .

لذلك توكلنا على العلي القدير ، وذهبنا نحاول أن نبرز الملامح الأساسية
لنظرية المعرفة يقوم عليها علم الكلام ، مؤكدين في ذلك على ما يفيدنا
في توضيح اتصال علم الكلام بالقرآن الكريم أو اعتماده عليه .

(١) أنظر المدخل إلى الفلسفة لأزفله كوله س ٤٧ ، ٤٨ ، وأسس الفلسفة لكدورو

توفيق الطويل س ٢٢٦ .

القسيم الأول

طبيعة المعرفة

تعريف النظر :

النظر هو كما يقول القاضى الباقلانى :

(الفكر الذى يطلب به علم أو غلبة ظن^(١) .)

ويرى السيد الجرجانى أن هذا التعريف شامل لجميع أقسام النظر :
صحيحه وفاسده ، القطعى والظنى ، الموصول إلى التصور والموصول إلى
التصديق .

ولإمام الحرمين : الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً ،
وقد لا يكون فلا يسمى به ، كما كثر حديث النفس .

أما الأيجى فيرى أن النظر : هو ملاحظة العقل ما عنده لتحصيل غيره .

وقيل : النظر ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى إلى آخر^(٢) .

ويشرح السيد الجرجانى الحركة التى يسلكها الفكر للوصول إلى
المطلوب فيقول أنها حركتان :

الأولى : ينتقل فيها الفكر من المطلوب المشعور به على وجه ناتص ،
إلى مبادئه . ثم تأتى الحركة الثانية من المبادئ إلى المطلوب المشعور به
على الوجه الأكمل^(٣) .

ويقول الإمام الرازى : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى

(٢،١) المواظف للإمام القاضى عضد الدين الأيجى، طبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥هـ

صفحة ١٨٩ وما بعدها .

(٣) المواظف ج ١ ص ١٨٩ إلى ٢٠٣ .

تصديقات آخر . كما يذكر تعريفات أخرى . قيل : الفكر تجريد العقل عن الغفلات ، وقيل : تحديد العقل نحو المعقولات .

وفي رأي أن هذه التعريفات تتفق جميعها على أن النظر طريق إلى القطعي والظني، وتختلف بعد ذلك في مدى ربطها بالقواعد المنطقية المحررة، أو إطلاقاتها فتشمل « النظر الطبيعي، الذي فيه تحديد العقل في المعقولات ».. وهي على ذلك لا تتفق مع وجهة نظر المعتزلة التي ترى أن النظر الصحيح يحصل عنده العلم ، ولا يتفق ذلك مع الظن^(١) .

تعريف العلم :

ولما كان النظر من شأنه عند أرباب المسائل العقلية أن يؤدي إلى علم فإنهم في محاولتهم تعريف العلم ذهبوا مذاهب شتى .
ذهب الإمام الرازي إلى أنه ضروري لا يعرف^(٢) .
وذهب لإمام الحرمين ، والإمام الغزالي إلى أنه :
العلم لإعتقاد جازم مطابق ثابت . خرج بهذه القيود على التوالي :
الظن والجهل المركب . وتقليد المصيب الجازم .
وعرفه بالاقلاقي : بأنه معرفة المعلوم على ما هو به .
وعرفه الأشعري : بأنه إدراك المعلوم على ما هو به ، أو هو الذي
يوجب كون من قام به عالماً ، وفي هذين التعريفين دور .
وعرفه ابن فورك بأنه ما يصح من قام به اتقان الفعل . وعلى هذا
التعريف : يخرج علمنا ، ويخرج علم لا تعلق له بفعل .
ويعرفه الإمام الرازي بعد تنزله عن كونه ضرورياً بأنه :
إعتقاد جازم مطابق لموجب ، أما ضرورة أو لدليل . وعليه يخرج
التصور لأنه ليس اعتقاداً^(٣)

(١) النظر والمارف ص ١٤٤ وسيأتي مبحث إفادة النظر الظن .

(٢) وهذا وارد على تعريف إمام الحرمين

(٣) الموقف ج ١ ص ٦٢ .

وللفلاسفة تعريفهم له بأنه : حصول صورة الشيء في العقل ، أو تمثيل ماهية المدرك في نفس المدرك .

وهذا التعريف مبنى على الوجود الذهني ، ويتناول الظان ، والجهل المركب والتقليد ، والوهم .

والتعريف المختار عند صاحب المواقف أنه :

صفة توجب لحملها تميزاً بين المعاني ، لا يحتمل النقيض .

فخرج بهذا ادراكات الحواس الظاهرة فانها لا توجب تميزاً بين المعاني وخرج الظن ، والشك ، والوهم والجهل المركب ، كما خرج الانقياد لانه يزول بالتشكيك .

وأورد على هذا التعريف أنه لا يشمل العلوم العادية المستندة إلى العادة فهي تحتمل النقيض ، وهي علم .

ومن يرى ان ادراك الحواس الظاهرة هو من قبيل العلم — كالشيخ الأشمري — يطرح قيد المعاني فيقول : هو صفة توجب تميزاً لا يحتمل النقيض .

ومن يرى أن العلم ليس صفة ذات تتعلق بالعلوم ، وانما هو نفس التعلق يعرفه بأنه :

تميز معنى عند النفس تميزاً لا يحتمل النقيض .

ويعقب السيد الجرجاني على هذا كله بأن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه : صفة يتجلى بها ما من شأنه أن يذكر لمن قامت هي به انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه (١) .

ويرد السعد على الاعتراض الوارد في قيد لا يحتمل النقيض ، لانه يخرج العلم العادية بأن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم عدم تجويز

(١) المواقف ج ١ ص ٦٢ الى ٨٦ .

إليه المآية لا حقيقة ولا حكا ، والعاديات كذلك لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة ، وإنما يحتمل النقيض بمعنى أنه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته ، لكونه في نفسه من الممكنات التي يجوز وقوعها أو لا وقوعها ثم يقول « ولا عبرة بالامكان العقلي في العاديات » ، (١) .

أما عند المعتزلة فإن القاضي عبد الجبار يعرفه بأنه :

(المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله) .

ولا يقر القاضي عبد الجبار تعريف الشيخين أبي علي وأبي هاشم له بأنه (اعتقاد الشيء على ما هو به) إلا على شيء من التوسع في العبارة ، وأما على وجه الدقة فهو يرى أن هذا بعيد (لأن المبحث والمقلد قد يعتقدان الشيء على ما هو به ؟ ، ولا يكونان عالمين ، ولذلك يجحدان حالهما كحال الظان والشاك) . كذلك لا يقبل القاضي عبد الجبار تعريف العلم بأنه (المعنى الذى يقتضى سكون قلب العالم ...) بدلا من « نفس العالم » ، وذلك (لأن السكون إذا علق بالقلب لم يفهم منه ما يفهم من سكون النفس ...) ، ومتى علق السكون بالنفس فالمراد الجملة لأنه يعبر عنها بالنفس (٢) . ولما كانت الأشياء تتمايز بأضدادها رأينا أن نذكر ما يميز أضداد العلم عنه .

يقول الشيخ حافظ الدين النسفى : اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمر إن كان جازما فجهل إن لم يطابق ، وتقليد إن طابق ولم يكن لموجب ، وعلم لو كان لموجب . وإن لم يكن جازما فشك أن تساوى طرفاه ، وظن للراجع ، وهم للرجوح .

(١) شرح المقاصد ج ١ ص ١٩ لـ عبد الدين التفتازانى — طبع أول منشور ، ج ١ ص ١٩

(٢) النظر والمعارف — الجزء الثانى عشر من المعنى للقاضى عبد الجبار ، — تحقيق

الدكتور إبراهيم مذكور طبعة المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ، مطبعة مصر — صفحة

١٣ إلى صفحة ٢٢ .

وتعقب هذا أيضا بأنه جعل كلا من الشك والوهم حكما ، وهو ليس كذلك (١) .

يقول السعد : (أكثر تعريفات العلم مدخولة) (٢) .
والذى يعنيننا من هذه التعريفات جميعا أنها تتفق على كون العلم جازما مطابقا .

العلم : ضروريا ، أو نظريا

يبحث المتكلمون العلم من حيث هو ضرورى أو نظرى .
والمقصود بالضرورى — كما هو فى تعريف للقاضى الباقلانى : (علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه ، ولا الانفكاك منه ولا يتهيا له الشك فى متعلقه ولا الارتياح فيه) (٣) .
ويلخص الأيجى هذا التعريف فى قوله (هو مالا يكون تحصيله مقدورا لمخلوق) (٤) .

أما العلم النظرى فهو — كما يقول الأيجى (ما يتضمنه النظر الصحيح) .
ولم يقل بوجهه : لأن إيجاب النظر العلم ليس مذهبه أو مذهب أصحابه .
ويقول الجرجاني فى تعريفه : هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة والعلم الكسبى هو العلم النظرى ، لكن البعض يرى أن الكسبى يجوز أن يحصل بغير النظر (٥) .

وبعد إن عرفنا المقصود بالضرورى ، والنظرى يمكننا أن نذكر مذاهب العلماء فى العلم من حيث هو ضرورى أو نظرى .

(١) التقرير والتحرير — شرح ابن أمير على تحرير الكمال بن الهمام ج ١ ص ٤٢ المطبعة الأميرية عام ١٣١٧ هـ .
(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ١٧ .

(٣) التمهيد ص ٧ طبع دار الفكر العربى عام ١٩٤٧ .

(٤) المواقف ج ١ ص ٩٣

(٥) المصدر السابق ج ١ ص ٩٥ ويبدو أن هذا يأخذ بتعريف النظر بالمعنى الضيق الذى يحمله خاصا بالمنهج الذى وضعه المنطقة .

والمذاهب في هذا ثلاثة : الأول ، أن العلوم كلها ضرورية ، الثاني :
انها كلها نظرية ، الثالث : أن بعضها ضروري وبعضها نظري .

والمذهب الأول ذهب إليه الإمام الرازي في قوله . قال في المحصل
(العلوم كلها ضرورية لأنها اما ضرورية ابتداء ، أو لازمة عنها لزوما
ضرورياً ؛ فانه إن بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن
علماً) . .

ويقول الأبيحى في أصحاب هذا المذهب (إن أرادوا أنه لا يتوقف على
النظر وجوباً بل عادة ، أو أن العلم غير واقع به ، أو بقدرتنا بل بخلق
الله تعالى فهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة ، وإن أرادوا أنه لا يتوقف
عليه أصلاً فهو مكابرة) .^(١)

ومن القائلين بأن العلوم كلها ضرورية أصحاب المعارف من المعتزلة .
ويقول عنهم القاضي عبد الجبار (انهم أجمع يشبّهون بالنظر .

لكنهم يقولون أن الذي يقع عنده هو الظن . أو أن ما يوجد
عنده ليس من فعل الناظر بل هو من فعله تعالى أو واقع بالطبع) .^(٢)

ثم يصور المذهب مرة أخرى فيقول : (في الطبائيع على أبي عثمان
رضي الله عنه : اعلم أنه رحمه الله كان يقول في المعارف أنها تقع ضرورة
بالطبع عند النظر في الأدلة . ويقول في النظر : (انه ربما وقع طبعاً
واضطراباً ، وربما وقع اختياراً) .^(٣)

أما أن (الكل نظري سواء كان تصوراً أو تصديقاً مما يلزم اعتقاده
أولا يلزم فهو مذهب بعض الجهمية . . . واحتجوا على مذهبيهم بأن
الضروري يمتنع خلو النفس عنه ، وما من علم إلا والنفس خالية عنه في

(١) المواقيت ج١ ص ١٠٢١

(٢) النظر والمعارف ص ٩٦

(٣) المصدر السابق ص ٣١٦

مبدأ الفطرة ، ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالإحساس والتجربة والتواتر فيكون الشكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى^(١) .

والجواب ان الضرورى المقابل للنظرى قد تخلو النفس عنه . . . أما عندنا يعنى القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء ، فاذ قد لا يخلقه الله تعالى فى العبد حيناً ، ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقه بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضرورياً غير مقدور إذ لم تتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة^(٢) .

أما المذهب الثالث فيرى ان البعض منه ضرورى والبعض نظرى .

أنواع العلم الضرورى :

يرى الإمام الرازى أن التصورات كلها ضرورية^(٣) ويرى غيره من الأشاعرة أن التصورات بعضها ضرورى وبعضها نظرى يقول شارح المقاصد (ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية ، وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات .

وحصرُوا التصديقات الضرورية فى ست :

البديهيات ، والمشاهدات ؛ والفطريات ، والمجربات ، والمتواترات ، والحدسيات . (٤) .

وفى المواقف أن هناك نوعاً سابعاً من الضروريات (هو الوهميات فى المحسوسات نحو كل جسم فى جهة)^(٥) .

(١) واضح أن هذا هو المذهب التجريبى فى الفلسفة الحديثة الذى يرد العقل إلى صفحة بيضاء تملؤها التجربة عند جون لوك

(٢) المواقف ج١ ص ١٢٢ .

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازى الطبعة الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ ص ٤٠

(٤) المقاصد ج١ ص ٢١ (٥) المواقف ج٢ ص ٤١ .

وعند المعتزلة فيما يصورهم فيه عبد الجبار أن العلوم الضرورية هي العقل^(١) وهي يبنى عليها العلوم المكتسبة ، وتكسب اليقين . (وهي تنقسم إلى ما يكون من بدائة العقول ، فيجب اشتراك العقلاء فيه . وإلى ما يكون مستقداً إلى طريقة نحو العلم بمنخبر الأخبار، ونحو العلم بالمدرجات وغيرهما .

فإن ما هذا سبيله إنما يجب الاشتراك فيها عند الاشتراك في طريقه ولهذا جاز في أصحاب الحديث أن يعلموا تقدم بعض غزوات النبي ﷺ على البعض ضرورة ، وإن كان لا يجب أن يعلمه كل واحد ، وهذا ظاهر لا إشكال فيه^(٢) .

وهم يذكرون في كتبهم أمثلة للعلوم الضرورية تتفق كلها مع الأنواع التي ذكرها الأشاعرة^(٣) .

ويضيف ابن حزم بعض الأمثلة إلى البدهيات والمحسوسات ، حيث يبين إدراك الطفل المميز لهما و (علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وفرقه بين الحق والباطل ، . . . وعلمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان ، وعلمه بأن الأشياء طبائع وماهية تقف عندها ولا تتجاوزها وعلمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل . . . ، وعلمه بأن في الخبر صدقا وكذباً . . .) .

ثم يعقب ابن حزم (. . . فلهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها ، ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون ، أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء ومن الطفل أهدى منه)^(٤) .

أما ابن تيمية فهو لا يرى التفرقة بين الأوليات والمشهورات^(٥) .

(١) سئرى تفصيل ذلك في بحث العقل .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٩٥ ، الطبعة الأولى ١٩٦٥ م

(٣) أظن المصدر السابق ص ٥٨٦ إلى ٥٨٩ ، والجزء الحادى عشر من المنى للغاضى

عبد الجبار ص ٣٨٢ إلى ٣٨٥ (٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام

ابن حزم نشر الحاشى بمصر، ومكتبة المنى ببغداد ص ٦٤٥ (٥) الرد على المتطهيز ص ٤٠٢

وبيين ابن حزم لماذا كانت هذه الأمور لا يستدل عليها ، يقول (لأن-
الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ، وليس بين أوقات تميز النفس.
في هذا العلم وبين إدراكها لكل ما ذكرناه مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جلييلة
... ولا سبيل على ذلك .)^(١) .

والذى يعنيننا في ما ذكرناه هو نظرتهم إلى العلم ، ضرورياً أو نظرياً
في ضرورته الكاملة التى تفيد اليقين الكامل ، وإن كانوا في ضربهم للأمثال
الداخلة تحت العلم الضرورى قد توسعوا بما أراه غير منطبق على تعريفهم
للعلم . وسنرى في متابعتنا لهم صورة أوضح .

إفادة النظر العلم :

ننتقل بعد ذلك إلى كلامهم عن كيفية إفادة النظر العلم .

وهم يذكرون في هذا خمسة مذاهب :

المذهب الأول : مذهب الأشاعرة أن العلم (يحصل بالعادة بناء على
أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وأنه تعالى قادر مختار ولا
علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض .) .

ويقول الجرجاني (ولا شك أن العلم بعد النظر يمكن حادث محتاج
إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى ، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه
ولا عليه وهو دائمى ، أو أكثرى ، فيكون عادياً ...)^(٢) .

المذهب الثانى : للمعتزلة ، (أنه — أى حصول العلم بعد النظر —
بالتوليد)^(٣) .

ويقول القاضى عبد الجبار (النظر متى صح على الوجه الذى يولد لم

(٢) المواقف ج١ ص ٢٤١

(١) الفضل ج١ ص ٧

(٣) المصدو السابق ص ٢٤٣

يتعلق توليده بحال الفاعل ، فيجب أن يولد . . على حد واحد) ، وذلك هو رد المصنف على قول القائل :

(لو سلمنا صحة النظر لم تجب الثقة به) (لأنه لا يجب أن يجوز ألا يتمكن منه على الوجه الصحيح لأمر يرجع إلينا)^(١) .

المذهب الثالث : للامام الرازى (ان العلم يحصل عقيب النظر وجوباً عقلياً غير متولد عنه) وبعد مناقشة من شارح المواقف لهذا رأى يحرر المراد بقوله حينئذ (يقال النظر صادر بإيجاد الله ، وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستحيل أن ينفك عنه)^(٢) .

المذهب الرابع : للحكام (أنه - أى النظر - بسبيل الإعداد ، فان المبدأ عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ، والاختلاف فى الفيض إنما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل .

فالنظر يعد الذهن ، والنتيجة تفيض عليه وجوباً)^(٣) .

المذهب الخامس : لأصحاب المعارف من المعتزلة فالعلم عندهم ليس فعلاً للعبد ، ولا متولداً وإنما يتم بالطبع ، وهكذا كل فعل للعبد ليس له فيه إلا الإرادة^(٤) .

فاعل العلم :

وما تقدم يتبين أن العلم الضرورى والنظرى يرجع الأمر فيهما إلى الله سبحانه وتعالى على جميع المذاهب .

ويصرح المعتزلة بذلك فيقول صاحب المحيط بالتكليف :

(ان كل ما على المكاف فعله أو تركه^(٥) قد ركب الله جملة فى العقول

(١) النظر والمعارف ص ١٣٧ - ١٤٧ (٢) المواقف ج١ ص ٢٤٨

(٣) المصدر السابق ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ (٤) النظر والمعارف ص ٣٠٦ .

(٥) والنظر أول الواجبات التى تجب على المكلف كما سنرى فى مبحث وجوب النظر .

ولأنما لا يكون في قوة العقول التنبيه على تفاصيلها سواء كان في أمور الدين أو في أمور المعاش ومنافع الناس ، وسواء كان الدين من باب العقلية أو الشرعية (١) .

ويقول أيضاً عن معرفة العبد بما كاف به أنها تحصل بطريقتين : (أ) أحدهما بأن يفعل الله تعالى فيه العلم به ، وهو الذى نسميه ضرورياً ، والثانى أن تنصب له على ذلك دلالة يستدل بها فيفعل هو العلم ، وفى كلا الوجهين لا بد من أن يفعل الله تعالى ما معه يتمكن من العلم بصفة ما قد كلف . ثم يقول (بل العلوم مفارقة للأعمال ، فبعضها لا بد من أن يخلقه الله فيه ، وبعضها هو المأخوذ بتحصيلها وإن كان الجميع إذا حصل فهو مضاف إليه إضافة مخصوصة ، فيقال : هو علومنا) (٢) .

ويقول القاضى عبد الجبار (العلم الحاصل للدرك يجب أن يكون من فعله تعالى ابتداءً ، وإن كان يفعله تعالى متى حصل المدرك مدركاً) (٣) .

ثم يذكر قول أبى هاشم فى العلم الضرورى (أن هذا العلم متى لم يحصل بالعادة فلا بد أن يضطر تعالى إليه من كلفه كما اضطر عيسى عليه السلام إلى كمال العقل مع قصر المدة) (٤) .

ثم يقرر أنه لا يبطل العلم الضرورى لأنه من فعل الله تعالى (٥) . وأصحاب المعارف كما رأينا يقولون ليس للعبد من فعل سوى الإرادة ، وما عداها إنما يقع منهم طبعاً لا اختياراً ومن ذلك علم العباد . فهذه هى المعتزلة تقول فى العلم - ضرورياً أو نظرياً - ما لا تقوله فى أفعال العباد . أنه يخلق الله .

وأما الأشاعرة فيقولون : أن الله تعالى هو الذى (كرم بنى آدم

(١) المحيط بالتكليف ص ٣١ ، ٣٢ . (٢) المحيط بالتكليف ص ١٤ ، ١٦ .

(٣) النظر والمعارف ص ٥٩ . (٤) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٧٠ .

(٥) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٧٠ .

بالعقل الغريزي والعلم الضروري^(١) ويقول الأيحيى (ان العلم غير واقع بالنظر أو بقدرتنا بل بخلق الله تعالى وهو مذهب أهل الحق من الأشاعرة)^(٢) .

ويقول الجرجاني (ولا شك أن العلم بعد النظر يمكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله ...)^(٣) .

ويقول عن العلم الضروري (. . . قد لا يخلقه الله تعالى في العبد حينما ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم أو نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة ، فيكون ضرورياً غير مقدور . .)^(٤) .

ويقول ابن حزم عن العلوم الضرورية : (أنها ضرورات أوقعها الله في النفس)^(٥) .

ويقول (... وبيننا أن العقل لا يحكم به على الله الذي خلق العقل ورتبه على ما هو به)^(٦) .

ويقول أيضاً (أ ف لكل عقل يقوم فيه أنه حاكم على خالقه ومحدثه بعد أن لم يكن ، ومرتب به على ما هو ومصرفه على ما يشاء . .)^(٧) .

ويقول الإمام الشاطبي بعد أن بين أن العادات يمكن تخلفها عقلا كما يحدث في المعجزة (ولذلك لم يدع أحد من الأنبياء عليهم السلام الجمع بين التقيضين ، ولا يتحدث أحد يكون الإثنين أكثر من الواحد مع أن الجميع فعل الله تعالى^(٨) وهو متفق عليه بين أهل الاسلام ، وإذا أمكن في العصا والبحر والأكنه والأبرص والأصابع والشجر وغير ذلك أمكن في

(١) ٣٤٢، ١٠٦٩، ١٠٦٩، ١٠٦٩، ١٠٦٩ وج ١٠٦٩، ١٠٦٩

(٤) المواقف ج ١ ص ١٢٢ (٥) الفعل ج ١ ص ٧

(٦) المصدر السابق ص ١٠٧ وج ١٠٣

(٨) ألاحظ أنه جعل البدعيات - كون الإثنين أكثر من الواحد - من فعل الله تعالى

جميع الممكنات لأن ما وجب للشيء وجب لئله (١٠) (١).

ويقول ابن أمير في شرح ان العلم صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض (توجب أى تستعقب بخلق الله تعالى عادة لمخلها الذى يتصف بها وهو النفس تمييزاً بين الأمور) (٢).

أما الحسكاء فيرجع الامر فى العلوم عندهم إلى العقل الفعال الذى يفيض على العقل المستفاد من علوه .

يقول الفارابى (الروح الإنسانية من بين أرواح الكائنات الأخرى هى التى تتمكن من تصور المعنى بحده ، منفياً عنه اللواحق القريبة ، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة لها تسمى « العقل النظرى » ، وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصفاها وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الإلهى كما ترسم الأشباح فى المرايا الصقيلة) .

ويقول ابن سينا (فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات ، إذ هو جوهر عقلى بالفعل ، إذ وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية (٠٠٠)) ويقول :

(ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم العقلى بحسب الاستعداد - وزوال الحائل) (٣) .

فهؤلاء هم المتكلمون بمذاهبهم الرئيسية ، وفلاسفة الإسلام يعرضون لنا فكرتهم عن المصدر الذى يأخذ عنه العقل علومه .

فهل بقى الصوفية ؟ لا أعلن أمرهم فى ذلك يخفى ، ويكفيننا ما قاله عنهم الإمام الرازى عندما عدم فرقة من فرق المسلمين ، فكان مصدر تمييزهم كفرقة هو قولهم (ان الطريق لمعرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق

(٢) شرحه على الكمال بن الهمام ص ٤٣-١٦

(١) الاعتصام ج ٣ ص ٢٢٤

(٣) انظر الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى للدكتور محمد الهبى ج ٢ ص ١٤٨ وما بعدها

البدنية للوصول إلى مرتبة الكشف^(١) .

وإلى هنا نكون قد وصلنا إلى نقطة أساسية في سير البحث في هذه الرسالة ، نضعها في دائرة الضوء القوي لتأملها ، ونرى ما يمكن أن يترتب عليها من نتائج ، تلك هي : انه في دائرة الفكر الإسلامى لا توجد نظرية إنسانية في المعرفة وإنما نظرية المعرفة في هذه الدائرة نظرية إلهية بمعنى أنها لا تتوقف في بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان ، كسلسلة من المسلمات ، وإنما تصف اتصال الأصل الإنسانى في المعرفة بالأصل الإلهى فيها . يستوى في ذلك الفلاسفة والمتكلمون والصوفية على السواء .

العلم واليقين :

وإلى هذا الحد يمكن أن نقول اننا عرفنا : ما هو النظر ؟ وما هو العلم ؟ ومن اين يحىء ؟ كما عرفنا ما الذى يفيد النظر وكيف يفيد ؟ وعلينا أن نعرف ماذا يفيد النظر من اليقين . واليقين كما يعرفه السيد الجرجاني (اعتقاد أن الشيء كذا مع مطابقته للواقع ، واعتقاد أنه لا يمكن أن يكون إلا كذا)^(٢) . وهو عند الإمام الغزالي (الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريبه ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القاب لتقدير ذلك)^(٣) . ومن هنا يتبين أن النظر إذ يفيد العلم يفيد اليقين فى نفس الوقت ، وذلك لرجوعه إلى ماهية العلم وتعريفه — أى تعريف العلم — بأنه صفة توجب محلها تميزاً لا يحتمل التقيض (أى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازى ص ٧٢ طبعة مكتبة النهضة عام

(٢) المواظف ج ٧ ص ٣٦ .

١٩٣٨م

(٣) المنقذ من الضلال الطبعة السابعة بتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود عام ١٩٧٢ .

ذلك التمييز بوجه من الوجوه بمعنى انه غير قابل لطرو تقيض هذا التمييز عليه ، على وجه يطابق الواقع (١) .

ويقول ابن حزم (ما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات (٢) فهو صحيح متيقن وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط) (٣) .

واليقين في دائرة المعتزلة يعني سكون النفس وهذا ما يميز العلم عن غيره . ويتعرضون بعد ذلك للرد على ما يثار من اعتراض من أن نفس الجاهل تسكن ، يقول القاضي عبد الجبار (فذلك تقدير من الجاهل لا أنه في الحقيقة ساكن النفس . وليس كذلك حال العالم ، لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه .) ثم يقول (وأما شيخنا أبو علي رحمه الله فلم يمنع من اختصاص العلم بسكون النفس لأنه قد صرح بأن الجاهل والظان لا تسكن نفوسهما . وإنما عدل عن جعل ذلك اشارة كونه علماً ..) (٤) وهو في مقام آخر يقرر انه لا بأس بأن يمتنع إقامة الحجة على الخصم إذا ادعى انه يجد سكون نفس لما يعتقد .. وذلك لأنه متى عرفنا في أنفسنا سكون النفس فيجب أن نقضى بصحة ما اعتقدناه وإن خولفنا فيه كما قضينا بصحة المشاهدات مع مخالفة السوفسطائية (٥) .

وإذا كنا لا نجد في هذا الكلام تحديداً موضوعياً لآماره حصول اليقين في النفس فهل نجده عند الأشاعرة الذين لا يرون في سكون النفس ما يميز العلم اليقيني عن غيره إذ يقولون في مناقشتهم للمعتزلة (فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكون إليها على سبيل الاطعشان) .

يقول الجرجاني (وأما نحن فنقول : إذا حصل للماطر العلم بالمقدمات

(١) شرح ابن أمير على السكال بن الهمام ج١ ص ٤٤ (٢) أى العلوم الضرورية

(٣) الفصل لابن حزم ج ١ ص ٧

(٤) النظر والمعارف ص ٣٧

(٥) المصدر السابق ص ٧٢ .

القطعية الصلادة وبتربها المنقضى إلى المطلوب فانه يعلم بديهية ان اللازم عنه علم لاجهل (١).

ولاذن فقد وضع الاشاعرة البديهية كحل للمشكلة . فهل تصلح هذه البديهية مرجعاً لما اشترطناه في اليقين ، والعلم الجازم المطابق الذى لا يحتمل النقيض ؟ أقول : مرة أخرى نجد البون شاسعاً بين النظرية والتطبيق ، أو بين القاعده والمثال (٢).

وهذه أيضاً نقطة جوهرية بالنسبة لسير البحث في هذه الرسالة ، لأنها تضع في دائرة الضوء سؤالاً . هو : إلى أى مدى يكون العلم الذى اصطلاحوا عليه ممكناً للعقل البشرى ؟؟ أليس سيكون النفس د والبديهية ، أموراً يقع فيها الخلاف ؟ فكيف يحتمكم إليها ؟

النظر : هل يفيد الظن ؟

وهنا يطرح التساؤل عن إفادة النظر للظن .

وقبل أن نسير مع هذا السؤال إلى نهايته ينبغي أن نوضح المراد بالظن ، (الظن حكم يحتمل متعلقه نقيضه عند الحاكم احتمالاً مرجوحاً . بمعنى أنه لو خطر النقيض بالبال لحكم بإمكانه .

ثم قيل : إنما يسمى الحكم المذكور ظناً إذا لم يأخذ القلب بالراجح ولم يطرح الآخر . أما إذا عقد القلب على الراجح ، وترك المرجوح ، يسمى الراجح أكبر الظن وغالب الرأى .)

يقول ابن أمير (وهو غريب ، بل المعروف أن الظن هو الحكم المذكور أخذ القلب به وطرح المرجوح أو لم يأخذه ولم يطرح الآخر . وأن غلبه الظن زيادة على أصل الرجحان لا يبلغ به الهجوم الذى هو العلم) (٣).

(١) المواقف ١٥ ص ٢٣٤ .

(٢) وجدنا ذلك سابقاً في العلوم الضرورية والأنواع أو الأمثلة المضروبة لها .

(٣) ابن أمير على السكال بن الهمام ١٥ ص ٤٠ ، ٤١ .

وترجع إلى السؤال :

هل يفيد النظر الظن ؟ . يعقب الجرجاني على قول الأبيحسى (النظر الصحيح يفيد العلم عند الجمهور) قائلا (وأما إفادته للظن فقد قيل أنها لا تتفق عليها عند الكل) (١) .

يقول عبد الحكيم في تعليقه (لأنه لو لم يكن مفيدا للظن أيضاً لم يكن مؤدياً إلى حصول المطلوب لا علماً ولا ظناً ولا يكون صحيحاً) (٢) .

وقد كان الجرجاني محققاً في تعبيره بصيغة التضعيف « قيل » ، عند ذكره اتفاق الكل على أن النظر الصحيح يفيد الظن أيضاً .

ذلك أن القاضي عبد الجبار يبطل إفادة النظر الظن رجوعاً منه إلى قاعدة أن النظر الصحيح يحدث عنده اعتقاد تسكن إليه النفس ، وهذا لا يتفق مع الظن (٣) .

أما من يرون أنه مفيد للظن فهم يرون أن ذلك يحدث عند الترجيح .
والترجيح هو تقوية إحدى الإمارتين على الأخرى ليعمل بها ، والترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني
وقال ابن الحاجب هو اقتران الإمارة بما تقوى به على معارضتها .
وذكر الأمدى نحوه أيضاً .

ويقول الأسنوى (واعلم أن إطلاق هذه المسألة وهو عدم الترجيح بين القطعيات فيه نظر ، لما قيل في تعارض النصين ، إذا تساوى في القوة والعموم وجعل المتأخر منهما ، فالحكم الترجيح أو التسايط) (٤) .
أما المقدمات الظنية التي تستعمل في الامارات فقط : (فهي المسلمات ، والمشهورات كالعدل حسن ، والغللم قبيح ، والمقبولات التي تؤخذ بمن

(٢) النظر والمعارف ص ١٤٤ .

(١) المواقف ج ١ ص ٢٠٧ .

(٣) شرح الأسنوى على منهاج الوصول للبيضاوى المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ .

ج ٣ ص ١٧٨ - ١٩١ باختصار .

حسن الظن فيه انه لا يكذب كلماخوذات من العلماء الأخيار ، والحكام الأبرار بخلاف المأخوذات من الأنبياء .

الرابعة : — المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب ^(١) .

ويرى الإمام ابن تيمية أن القضايا المشهورة ، مثل حسن العدل ، وقبح الظلم . . . ، قضايا بيقينية وأن هذا قول السلف ^(٢) ، وأن القول بغير ذلك من البدع التي حدثت في زمن أبي الحسن الأشعري ، ويرى أن حكمها حكم المجريات فهي كلها عاديات ^(٣) .

وأنا لست مع الإمام ابن تيمية في أن المشهورات تفيد اليقين وإن كنت معه في أنها كالعاديات — فكلاهما في نظري لا أجد عنده عدم احتمال النقيض الذي هو من مفهوم العلم .

وجوب النظر :

نتقل بعد ذلك إلى بيان رأى المتكلمين في وجوب النظر .
والمقصود بالنظر في هذا المبحث النظر في معرفة الله تعالى .
والمذاهب في وجوب النظر ثلاثة :

- ١ — مذهب المعتزلة الذين يرون أن النظر واجب عقلا .
 - ٢ — ومذهب الأشاعرة الذين يرون أن النظر واجب شرعا .
 - ٣ — ومذهب غيرهم ممن يرون أنه غير واجب .
- والمعتزلة يبدأون بحشهم من نقطة أبعد من النظر ، فهم يردون على تساؤل :
هلا كان أول الواجبات الشك الذي لا يتم النظر من دونه ؟
يجيب على ذلك القاضي عبد الجبار فيما جاء عنه بالمحيط بالتكليف (ليس لأحد أن يقول ذلك ، لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً

(١) المواقف ج ١ ص ٤٣ ، ٤٤ (٢) لكن هل كان للسلف هذا المصطلح في معنى العلم واليقين والظن ، والشك والوهم الخ (٣) الرد على المنطقيين ص ٤٠٢ ، ٤٤٧

إليه وعلى أنه عما لا بد من وقوعه حيث ترد عليه أسباب الخوف ؛ لا على طريقة الوجوب وال لزوم) .

ثم يأخذ المصنف في تفهيد أقوال قيلت عما إذا كان أول الواجبات الخوف أو القصد إلى النظر ، أو النظر ، أو العلم^(١) .

وسبب وجوب النظر عند المعتزلة هو الخوف من الضرر من تركه .
وأسباب هذا الخوف :

منها ما يسمعه المكلف من اختلاف الناس وتضليل بعضهم بعضاً .
ومنها (ما يجده من النعم : يخاف زوالها ، إن لم يعرف المنعم ، فيعرض لمصيبته ، وعدم شكره على نعمته .
(ومنها ما يحصل له عند فقد هذه الأشياء من خاطر ياقى إليه من قبله تعالى أو قبيل بعض الملائكة بأمره جل وعز . يتضمن ذلك الخاطر ما يتضمنه دعاء الدعاة إلى الله تعالى .

ولم يختلف مشايخنا في أن عند دعاء الداعي يستغنى عن الخاطر^(٢) .
أما أبو الهذيل العلاف فهو يرى أنه يجب على المكلف قبل ورود السمع أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً^(٣) .

ويناقش الأشاعرة المعتزلة في دليلهم في إيجاب النظر بالعقل .
ومما جاء في هذه المناقشة قولهم (. . . وإن سلم حصول الخوف فلا نسلم أنه — أى النظر — يدفعه — أى الخوف — إذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب ، لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ أكثر ، لا يقال : الناظر أحسن حالاً قطعاً من المعرض ، لأننا نقول ذلك ممنوع لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذى هو أشد خطراً من الجهل^(٤))

(٢) المصدر السابق

(١) إلهيوط بالكيف ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) الملل والنحل ، الشهرستانى ج ١ ص ٥٥٠ ، مكتبة الأنجلو عام ١٩٥٦ تحقيق الدكتور

(٤) المواقب ج ١ ص ٢٧١ .

محمد بن فتح الله بدران .

وفي رأي أن هذا لا يلاحظ أصل المعتزلة في أن النظر يفيد العلم فقط والمكلف عندما أوجب عليه العقل النظر ، أوجبه على الوجه الذي به يولد العلم لا على وجه آخر يحدث به الخطأ ، وعلى كل فهذه المناقشة الأشعرية قائمة على منطق إلزام الخصم بما يقول به من وجوب النظر ، وإلا فهي تعمن في مبدأ وجوب النظر أصلاً ، سواء كان بالعقل أو بالشرع ، لأن غاية ما يذهب إليه الأشاعرة هو أنهم يوجبون النظر بالشرع ، ثم يتركون الفرصة للعقل لينظر ويتأدى بنفسه (١) وهنا يمكن أن يرد عليهم ما أورده في هذه المناقشة .

ولقد أخطأ أبو معين النسفي في تصوير مذهب المعتزلة في إيجاب النظر بالعقل ، إذ ظن أنهم يذهبون إلى وقوع المعرفة بالله بالعقل وجوباً لا باستدلال نظري ، وهذا مذهب أصحاب المعارف منهم فحسب ، يقول أبو معين (... وقالت المعتزلة لا يجب عليه (٢) أن يستدل بالعقل ، ولكن العقل يوجب أن يعرف الله تعالى) (٣) .

وتصوير مذهب الأشاعرة أن معرفة الله هي أول واجب على المكلف ذهب إلى ذلك الشيخ الأشعري . وذهب أبو إسحاق الاسفراييني إلى ما ذهب إليه جمهور المعتزلة من أن أول الواجبات هو النظر في معرفة الله وذهب ابن فورك والجويني إلى أنه هو القصد إلى النظر (٤) .

ويقول القاضى الباقلاني (أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته ، والاستدلال عليه بآثار قدرته . . . لأنه سبحانه غير

(١) يقول الأبهى وشارحه في المواقيت ج ١ ص ١٢ (خلق الله في بني آدم العقل الشريرى والعلم الضروى ثم أمرهم ، أى بالشرع ، بالتفكر في مخلوقاته والتدبر لمصنوعاته ليؤدبهم إلى العلم بوجود صانع قديم) .

(٢) أى على المكلف (٣) بحر الكلام لأبى معين النسفى طبعة مطبعة السعادة القاهرة ١٣٢٩ هـ .

(٤) المواقيت ج ١ ص ٢٢٥ إلى ص ٢٨٠

معلوم باضطراب ولا مشاهدة بالحواس ، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة (١) .

والذى أوجب النظر عند الأشاعرة هو الشرع والشرع الموجب هنا هو النص القرآنى والحديث والإجماع .

أما القرآن فلنحو قوله تعالى د قل أنظروا ماذا فى السماوات والأرض ، (٢) وقوله تعالى د أن فى خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الآلباب ، (٣) .

وأما الحديث فلقوله عليه الصلاة والسلام فى هذه الآية : د ويل لمن لا كما بين لحييه ولم يتفكر فيها ، .

ويقرر الأيمى مع شارحه أن دلالة هذه النصوص ظنية (٤) لاحتال الأمر غير الوجوب ، وليكون الخبر المنقول من قبيل الأحاد .

لذلك كان مسلك الإجماع معتمداً ، ذلك أن معرفة الله تعالى وإجابة إجماعا ، وهى لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (٥) .

ومن الأدلة السمعية قوله تعالى د وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا ، وقد حاول البعض إدخال الاحتمال فى دلالة هذه الآية بالقول بأن المراد بالرسول العقل ، أو المراد ما كنا معذيين بترك الواجبات الشرعية . ورد عليهم شارح المواقف بأن ذلك خلاف الوضع ، ولا يصح صرف الكلام عنه إلا لدليل (٥) .

(١) الإلصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به طبع الخاتمي الطبعة الثانية من ١٩٦٣

م ص ٢٢ (٢) سورة يونس آية ١٠١ (٣) آل عمران آية ١٩٠ .

(٤) المواقف ج١ ص ٢٥١ وما بعدها

(٥) المواقف ج١ ص ٢٥١ وما بعدها ، ومن المعلوم أن البعض يرى أن معرفة الله قدر

تتم بغير النظر فلا يحتاج بهذه القاعدة .

أما المنكرون لوجوب النظر فلهم - كما يقول شارح المواقف - شبه ، يذكرها ويرد عليها .

تقف هنا عند أهم هذه الشبه .

من ذلك قولهم ان الإجماع واقع على خلاف وجوب النظر (لتفجير النبي ﷺ والصحابة وأهل سائر الأعصار العوام - وهم الأكثرون - مع عدم الاستفسار عن الدلائل ، بل مع العلم أنهم لا يعلمونها قطعاً ..) . ويرد المصنف على هذه الشبهة بقوله (قلنا كانوا يعلمون أنهم يعلمون الأدلة إجمالاً كما قال الأعرابي : البصرة تدل على البعير ، وأثر الأقدام على المسير أفساء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير .. غايته أنهم قصرُوا عن التحرير وذلك لا يضر .. أو تدعى أنه فرض كفاية فان الوجوب الذي أدعيناه أعم من ذلك ..) (١) وارى أن هذا الادعاء لا يصح ، لأن النظر إن كان واجباً لمعرفة الله فهو فرض عين لأن معرفة الله فرض عين ، وإن كان واجباً لشيء آخر فهذا خلاف - ما أدعوه سابقاً في استدلالهم على وجوب النظر .

كذلك فان المعرفة الإجمالية لا تنطبق على شروطهم في العلم واليقين والعلم الضروري ، والمعرفة التي لا تحتل النقيض ، فتحصيلها وارد على غير الشروط التي يطلبونها في العلم .

وهناك شبه أخرى للمنكرين لوجوب النظر . هي قولهم (سلمنا انعقاد الإجماع على وجوب المعرفة ، لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر . بل قد يحصل بالإلهام أو التعليم ، أو التصفيه .. وجواب هذه الشبهة قلنا : كل ذلك يحتاج إلى معونة نظر .

أو قلنا : المراد أنه لا مقدور لنا إلا بالنظر .

أو قلنا : نخسه بمن لا طريق له إلا بالنظر .

إذ من عرف الله بغيره لم يجب النظر عليه) (٢) .

اِقسِم الثاني

أداة المعرفة

مدخلنا إلى معرفة رأى المتكلمين في العقل كأداة للمعرفة لا بد له من تمهيد نعرف فيه رأى الفلسفة الإسلامية في هذا الموضوع . حيث تبين لنا أن المتكلمين في دور نضجهم اعتمدوا على نظرية الفلسفة الإسلامية في العقول إلى حد كبير . .

ترتبط نظرية الفلسفة في المعرفة بنظريتها في الوجود ، وهي ترتب الوجود على النحو التالي : -

أ - الواجب لذاته ويقابله في الدين الله تعالى .

ب - عالم الافلاك ويقابله في الدين السماوات .

ج - عالم العناصر ويقابله في الدين الأرض .

والتعبير عن الله بواجب الوجود ليس مغايرة في اللفظ لحسب ، وإنما هو يعنى أنه يتصف بالبساطة التامة ، ومن ثم ففوق الكثرة عنه لا يصح ، ومن ثم لجأت النظرية إلى أن عليه بذاته صدر به عنه العقل الأول ، ثم يتوالى صدور العقول ، لكل فلك عقل خاص به ، آخرها العقل الفعال الذى هو عقل الفلك الأخير يدبر أمر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التى تحصل للمواد العنصرية من تجدد الأوضاع الفلكية .

والعقل الأخير هو الذى يعطى النفوس البشرية كالاتها ، ويخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها ونسبته إلى النفوس نسبة الشمس إلى الأبصار بل أتم ، وهو كالخزانة للمعقولات ، إذا أقبلنا عليه قبلنا منه ، وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصورة العقلية^(١) .

(١) شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٥١-٥٢ .

أما الإمام الغزالي فقد تمثل نظرية الفلاسفة في العقول والنفوس ،
ووجد لها شاهداً من القرآن الكريم ، في تسميته . لقوله تعالى : « الله نور
السموات والأرض ، حيث يقول : » فالمشكاة مثل للعقل الهولاني .
ثم إذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادئ المعقولات فهي الزجاجة
فإن بلغت درجة تتمكن من تحصيل المعقولات بالفكرة الصائبة فهي
الشجرة .

فإن كانت أقوى وبلغت درجة الملكة فإن حصل لها المعقولات
بالحدس فهي الزيت ، فإن كانت أقوى من ذلك فيكادزيتها يضيء .
فإن حصل له المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح .
ثم إذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور :
نور العقل المستفاد على نور العقل الفطري .

ثم هذه الأنوار — مستفادة من سبب ، هذه الأنوار بالنسبة إليه
كالسراج بالنسبة إلى نار عظيمة ، طبقت الأرض . فتلك النار هي العقل
الفعال المفيض لأنوار المعقولات ، على النفس البشرية (١) .
وقد شرح ابن سينا الآية شرحاً مقارباً لشرح الإمام الغزالي ، وفقاً
لنظرية العقول ومراتبها . وهو يتلخص في أنه جعل المشكلة مقابلة للعقل
الهولاني والمصباح مقابلة للعقل المستفاد . والزجاجة للعقل الفعال ،
والتار مقابلة للعقل الكلي المدبر للعالم المشاهد (٢) .

يقول السعد في شرح المقاصد :

(لا نزاع في أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس وأما مدرك
الجزئيات على وجه كبرها جزئيات فعندنا النفس ، وعند الفلاسفة
الحواس .)

(١) مدارج القدس للغزالي نشر المكتبة التجارية طبعة مطبعة الاستقامة ص ٤٥ .

(٢) انظر الجانب الإلهي للدكتور محمد البهي ج ٢ ص ١٦ طبعة عيسى الحلبي عام ١٩٥١ م

ثم يقول (وحمل كلامهم — أى الفلاسفة — على أنها لا تدرك الجزئيات بالادوات ، بل بالآلات يرفع النزاع ، ويجمع بين أدلة الفريقين ...) .
ثم يبين أن هناك تصادماً بين موقف الفلاسفة والمتكلمين في الإدراك الجزئيات بعد فقد الآلات ، (فعندهم لا يبقى إدراك الجزئيات عند فقد الآلات وعندنا يبقى ، بل الظاهر من قانون الإسلام الإدراكات المتجددة أيضاً ، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة من نفوس الأخيار .)^(١)
ويقول ابن حزم : (إن الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة ، في قول من يقول أنها كانت قبل ذلك ذاكرة . أولاً ذكر لها البتة في قول من يقول أنها حدثت حينئذ ، أو أنها مزاج عرض . .) .
فإذا قويت النفس ، أو أخذت يعاودها ذكرها فأول ما يحدث لها من التمييز فهم ما أدركت بجواسمها الخمس ، فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها والإدراك السادس علمها بالبدهييات . ثم تتوالى العلوم الضرورية^(٢) .

تقسيم العقل إلى نظرى وعملى :

يذكر السعد أن قوة النفس باعتبار تأثيرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالعلوم والإدراكات تسمى عقلاً نظرياً .
وباعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره — وإن كان ذلك أيضاً طائفاً إلى تكميل النفس من جهة أن البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل — يسمى عقلاً عملياً^(٣) .

والعقل النظرى له مراتب :

(١) ضعيف ، وهو العقل الهولانى ، وهو محض قابلية النفس للإدراكات بمنزلة قوة الطفل للكتابة .

(٢) الفصل ج ١ ص ٤ ، ٥

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤١ ، ٤٣

(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤٤ ، ٤٣

٣ — متوسط وهو العقل بالملكة ، وهو استعداد النفس لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات وتختلف درجات الناس في ذلك اختلافاً عظيماً .

٣ — قوى ، وهو العقل بالفعل وهو اقتدار النفس على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار إلى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات ، بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .

٤ — كامل . وهو العقل المستفاد ، وهو أن تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ، وهو مستفاد من الخارج أى من العقل الفعال . يقول السعد (وتختلف عبارات القوم في أن المذكورات أسامى لهذه الاستعدادات ، والكمال . أو للنفس باعتبار اتصافها بها ، أو لقوى في النفس هي مبادئها) (١) .

ثم نجد مثل هذا التصنيف في إبتناؤه على مفهومات فلسفية عند الأيجي والجرجاني .

حيث نجد أسماء للعقل البشرى ، تختلف باختلاف الاعتبارات :

أولها : العقل الغريزي وهو القوة المستعدة لإدراك المعقولات . . .
ويسمى عقلاً هيولانياً .

ثانيها : العلم الضرورى ؛ ويسمى عقلاً بالملكة وهو الحاصل بغير اكتساب .

ثالثها : العقل المستفاد ، وهو يحصل عندما يرتقى بالملكة من الضروريات إلى مشاهدة النظريات .

رابعها : العقل بالفعل وهو يحصل عندما تتكرر مشاهدة العقل

المستفاد - للظواهر مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد بلا تجشم كسب جديد^(١) .

ومن الملاحظ أن هناك اختلافا بين ما أورده السعد ، وما أورده الإيجي من ترتيب بين العقول ، لذلك يقول الإيجي عن العقل بالفعل (وهو وإن كان متأخراً عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة إليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو أن تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها بأسرها دفعة واحدة ، فلا يغيب عنها شيء منها أصلاً ، وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلية ، ومستقره الدار الآخرة ، وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البشرية) .

وإذا كان السعد يقول :

« أن هذه الفروع مبنية على مقدمات غير مسلمة ، من كون الصانع موجباً لا يصدر عنه إلا الواحد »^(٢) .

فإنه يبدو أن المتكلمين وجدوا أنه يمكنهم أن يأخذوا منها ، وأن يدعوا ومن ذلك أن يأخذوا بالنفوس المجردة ، يقول السعد :

(وأما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع أصلاً من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، ويبين الطريق إلى إثبات المعاد ، بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين . كذا في نهاية العقول .)^(٣) للرازي .

ومن هنا نجد أن المتقدمين من المتكلمين أكثر بعداً عن الارتباط بهذه الأصول الفلسفية . فبعضهم يسمى الحس عقلاً بمعنى أنه معقول . وهذا قول أبي الهذيل ، وبعضهم يطلقه على العلم ، وإنما سمي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عملاً يمنع المجنون نفسه عنه ، وإن ذلك مأخوذ

(٢) شرح المفاسد ج ٢ ص ٥٩

(١) المواقف ج ٩ ص ١٠ - ١١

(٣) المصدر السابق ص ٣٩ ، ٢١١ .

من عقال البعير ، وإنما سمي عقاله عقالا لأنه يتمتع به . وبعضهم يرى أنه القوة على اكتساب العلم . وبعضهم يرى أنه العلم الضروري^(١) .

ويفرد القاضى عبد الجبار فصلا في كتابه لبيان ماهية العقل وما يتصل به : ويبدو به بتعريف العقل بأنه « جملة من العلوم المخصوصة ، متى حصلت في المسكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف ، ويرفض تعريفات أخرى بأنه جوهر أو آلة ، أو حاسة ، أو قوة^(٢) .
ثم يحدد موقفه من الاتجاه الفلسفى فيقول : -

(ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم وإن كان ذلك مخالفاً للغة وللاصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه)^(٣) .

أما العقل العملى فهو (قوة التصرف فى الموضوعات واستنباط الصناعات ، وتمييز المصالح من المفاسد لا تنظام أمر المعاش والمعاد .
وبالجملة هى مبدأ حركة الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية . ولها نسبة إلى القوة النزوعية ؛ ومنها يتولد الضحك والحجل والبكاء ونحوها .
ونسبة إلى الحواس الباطنة ، وهى استعمالها فى استخراج أمور مصلحة وصناعات وغيرها .

ونسبة إلى القوة النظرية :

وهى أن أفاعيلها تنبعت عن آراء جزئية تستند إلى آراء كلية تستنبط

(١) مقالات الإسلاميين للأشعرى ج ٢ ص ١٥٤ ، وما بعدها طبعة ١٩٥٠ .

(٢) المعنى الجزء الحادى عشر ص ٣٧٥ (٣) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

من مقدمات أولية أو تجريبية أو ذاتية أو ظنية ، تحكم بها القوة النظرية ^(١) .

وخلاصة هذه الاتجاهات كلها أنها ترجع إلى اتجاهين رئيسين نجد لهما نظيراً في الفلسفة الغربية ، هما اتجاه العقلين الذين يتبنون نظرية « جوهرية العقل » ، على اختلاف في التفاصيل ومن هؤلاء الفلاسفة القدماء ، وديكارت ، وليبنز . ولطز . واتجاه الواقعيين الذين ينتقدون جوهرية العقل ويسقطونها ومنهم بولسن الذي يعرف العقل بأنه : مجموعة العمليات العقلية التي تربط بعضها ببعض بروابط لا يمكن تفسيرها بحيث يتألف منها وحدة منتظمة . ^(٢) .

ومن ناحية أخرى نجد إلى جانب تقدير العقل واعتباره أداة لمعرفة الحقيقة اعترافاً أساسياً بالحس باعتباره أداة لإدراك المحسوسات ، وصل إلى حد جعل المحسوسات التي تدخل في دائرته من العلوم الضرورية ، بل وصل إلى إطلاق اسم العقل عليه في بعض الأقاويل .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤٥ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لأزفلكولية ص ٢٥٥ — ٢٥٨ .

اِقْتِسَامُ الثَّالِثِ

طريق المعرفة

صور الأدلة :

يقول الإيجي عن :

الطريق الموصل إلى المقصود بالنظر : إن كان المطلوب تصوراً سمي الطريق معرفة .

وإن كان المطلوب تصديقاً سمي الطريق دليلاً :

والدليل يشمل الظني كالغيم الرطب الموصل إلى ظن وقوع المطر .
والقطعي كحدوث العالم الموصل إلى العلم بوجود الصانع ، وقد يخص
الدليل بالقطعي ، ويسمى الظني أمانة .

وقد يخص بما يكون فيه الاستدلال من المعالول على العلة ويسمى إنياً
وبما يكون فيه الاستدلال من العلة على المعالول ويسمى نياً (١) .

والدليل أما أن يكون الاستدلال فيه بالكلّي على الجزئي وذلك هو
القياس أو بالجزئي على الكلّي وذلك هو الاستقراء ، أو بالجزئي على
الجزئي لأمر مشترك بينهما وهو التمثيل .

يضاف إلى هذه الطرق طرق أخرى يراها المتكلمون المتأخرون
ضعيفة . .

يقول الإمام الرازي في نهاية العقول : —
الطرق الضعيفة أربعة .

الأول : قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه .

الثاني : قياس الغائب على الشاهد أو العكس.

الثالث : الإلزامات .

الرابع : التمسك بالأدلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين^(١).

ويسوق الأيحيى طريق د ما لا دليل عليه يجب نفيه ، على أنه طريق ضعيف في المطالب العقلية اليقينية وليس ضعيفاً إن طلب به المطالب الظنية في المسائل العملية.

أما أصحاب هذا الدليل فيثبتونه على خطوتين :

الأولى : — يبينون فيها أن د عدم الدليل ، أمر يمكن إثباته بنقل أدلة المثبتين ، ويبان فسادها مع عدم وجدان دليل سواها . ويمكن إثباته أيضاً بحصر وجوه الأدلة ثم نفيها بالاستقراء .

الثانية : يثبتون فيها أن ما لا دليل عليه يجب نفيه وذلك بثلاثة وجوه :

١ — إذ لولا لا تنفك الضروريات لجواز أن تكون جبال شاهقة بحضرتنا لا تراها .

٢ — ولولا لا تنفك النظريات ، لجواز وجود معارض للدليل لا فعله .

٣ — ولأن ما لا دليل عليه غير متناه وإثباته محال .

وأما قياس الغائب على الشاهد فيقول عنه القاضي الباقلاني .

(إذا وجب الحكم أو الوصف للشيء في الشاهد لعله ما فيجب القضاء على أن من وصف بتلك الصفة في الغائب فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد ، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة مع عدم ما يوجبها .

وذلك كعلمنا أن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه وأن العالم إنما كان عالماً لوجود علمه فوجب القضاء بإثبات علم كل من وصف بأنه عالم ، وتأليف كل من وصف بأنه جسم أو مجتمع ، لأن الحكم المستحق لعله لا يجوز أن يستحق مع عدمها ولا لوجود شيء يخالفها ، لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة للحكم^(١) .

ويستعمل الإمام الأشعري قياس الغائب على الشاهد في إثبات أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، يقول : -

(وما يدل من القياس على أن الله تعالى لم يزل متكلماً ، أنه لو كان لم يزل غير متكلم - وهو ممن لا يستحيل عليه الكلام - لكان موصوفاً بضد الكلام ولكان ضد الكلام قديماً ولو كان ضد الكلام قديماً لاستحال أن يعدم وأن يتكلم الباري ... فإن قال قائل : ولم زعمتم أنه لو كان لم يزل غير متكلم لكان موصوفاً بضد الكلام ؟ قيل له : لأن الحى إذا لم يكن موصوفاً بالكلام كان موصوفاً بضده .

وذلك أن الحى فيما بيننا ذلك حكمه ، ولم تقم دلالة على حى يخلو من الكلام وأضداده فاستدوه في الغائب ...)^(٢) .

ولهذا القياس أربع صور ، لأن الجامع بين الشاهد والغائب إما أن يكون الشرط أو الدليل ، أو العلة ، أو الحقيقة .

ولهم في إثبات الجامع المشترك طرق : أشهرها الطرد والعكس ، وهو المسمى بدوران الحكم مع العلة وجوداً وعدمياً كلياً وجد المشترك وجود الحكم وكلياً عدم عدم^(٣) .

(١) العميد لباقلاني ص ٣٨ .

(٢) الجمع في الرد على أهل البدع للإمام الأشعري تحقيق الدكتور حمودة غرابية طبع .

مطبعة مصر عام ١٩٥٥ ص ٣٦ .

(٣) المواقف ج ٢ ص ٢٨ - ٣٢ .

فأما قياس الغائب على الشاهد بجماع الشرط فعناه ، إذا كان الحكم في الشاهد مشروطاً بشرط وجب إذا ثبت هذا الحكم في الغائب أن يكون مشروطاً بذلك الشرط أيضاً .

فإذا كان قد ثبت كون العالم في الشاهد مشروطاً بشرط الحياة ، فيجب إذا ثبت للغائب كونه عالماً أن يكون مشروطاً بشرط الحياة أيضاً ، فتثبت الحياة في الغائب لكونه عالماً كما في الشاهد .

وقد ارتضى المعتزلة هذا الطريق ، وكان طريقهم لإثبات كونه تعالى حياً (١) .

وأما قياس الغائب على الشاهد بجماع الدليل فعناه ، إذا كان الحكم أو الصفة قد ثبتت في الشاهد لدليل فيجب ثبوت الحكم أو الصفة في الغائب لوجود ذلك الدليل .

وهذا الدليل استعمله الأشاعرة والمعتزلة في إثبات كونه تعالى قادراً عالماً .

وقياس الغائب على الشاهد بجماع العلة ، معناه : إذا ثبتت الصفة في الشاهد معللة بعلة وجب ثبوت هذه العلة في الغائب إذا ثبتت له تلك الصفة . وهذا الدليل هو ما دلل به الأشاعرة في إثباتهم لصفات المعاني . وهو مما دلل به المعتزلة في باب العدل .

وهو نفس قياس العلة عند الأصوليين ، والبرهان النوعي عند المنطقيين . وأما قياس الغائب على الشاهد بجماع الحقيقة ، فعناه : إذا ثبتت الصفة لشاهد ولهذه الصفة حقيقة ، فيجب إذا ثبتت هذه الصفة لغائب أن تثبت له الحقيقة أيضاً .

(١) أنظر الدكتور محمد خفاجي في رسالته مناهج التفكير العقيدة بين التمسكين والعقلين ص ١١ .

وقد استعمله الأشاعرة في إثباتهم صفات المعاني ، واستعمله المعتزلة في إثبات كونه تعالى عالماً قادراً . (١) .

مصادر الأدلة عند أهل السنة :

يذكر البغدادى أن أهل السنة أجمعوا على كون القرآن والسنة والإجماع من هذه المصادر (٢) .

والإمام الباقلاني يرتب الطرق المؤدية إلى الحق — وهى عنده خمسة . فيذكر حجج العقول فى آخرها ، على النحو التالى :

- ١ — كتاب الله تعالى .
 - ٢ — سنة رسوله ﷺ .
 - ٣ — إجماع الأمة .
 - ٤ — ما استخرج من النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد .
 - ٥ — حجج العقول .
- ثم نجده فى التمهيد يذكر هذه الطرق فى غير الترتيب ويضع الاستدلال العقلى فى أول القائمة ثم يذكر الكتاب والسنة والإجماع ، والقياس الشرعى ، فى آخرها ويقول عنها أنها يستدل بها على بعض القضايا العقلية ، وعلى الأحكام الشرعية ، كما يذكر الاستدلال بالمعجزة على صدق من ظهرت على يده ، ويذكر أمثلة للحجج العقلية : التقسيم العقلى وإثبات أحد القسمين المتضادين لإبطال العند ، أو لإبطال أحدهما لإثبات ضده . وإثبات ما للشاهد للغائب عند اشتراكهما فى علة الحكم ... (٣) .

(١) أنظر الدكتور عماد خفاجى فى رسالة مناهج التفكير فى العقيدة ص ٣٧٧ ، ٣٧٩ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٣٢٢ .

(٣) الإنصاف ص ١٩ ، والتمهيد ص ٣٨ ، وانظر الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢٧٩ .

١٨١ . وقد يقال أن الواو لا تفتحن الترتيب .

أما الخبر .

فلا أحد يחדش حجية القرآن الكريم .
الا أن السؤال ينشأ عن مدى إفادة الدليل النقلى — بصفة عامة —
للبقين .

يقول صاحب المواقف :

« قيل لا يفيد — أى لا يفيد البقين — وهو مذهب المعتزلة ، وجمهور
الأشاعرة . لتوقفه على العلم بالوضع والإرادة .
والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها إنما تثبت
برواية الآحاد ، وفروعها تثبت بالأقيسة وكلاهما ظنيان .
والثانى وهو العلم بالإرادة يتوقف على عدم النقل أى نقل تلك
الألفاظ عن معانيها المخصوصة التى كانت موضوعة بإزائها ، وعلى عدم
الاشتراك وعدم المجاز ، وعدم الإضمار ، وعدم التخصيص وعدم التقديم
والتأخير .

والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه ، بل غايته الظن . . ثم بعد هذين
الأمرين : لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى ، إذ لو وجد لقدم على الدليل
للعقل قطعاً . . ، وتقديم النقل على العقل لإبطال للأصل بالفرع ، وفيه
إبطال للفرع .

لكن عدم المعارض غير يقينى إذ الغاية عدم الوجدان ، وهو لا يفيد
القطع بعدم الوجود ، فقد تحقق أن دلالتها يتوقف على أمور ظنية فتكون
ظنية (١) .

وابن قتيبة يشير إلى مصدر المشكلات التى ترد على فهم النص ، وهو أن
المتكلمين يعتقدون الآراء التى يذهبون إليها بيقينهم ، ثم ينظرون فى كتاب

الله فاذا وجدوه (ينقض ما قاسوا ويهطل ما أسسوا ؛ طلبوا له التأويلات)^(١) .

ويبين الإمام الشافعي رأيه في أساس المشكلات المتعلقة بالنصوص فيقول (ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس)^(٢) .

أما عن الخبر المتواتر بصفة خاصة فالبغدادى يقول أن الأشاعرة يرون أنه (طريق إلى العلم الضرورى بصحة ما تواتر عنه الخبر إذا كان الخبر عنه مما يشاهد ويدرك بالحوسى)^(٣) .

ويذكر القاضى الباقلانى ما ينبغى أن يكون عليه أهل التواتر من طبقات لا بد منها لقبول خبرهم^(٤) .

ويفرق بعض الأشاعرة بين الخبر المتواتر والمستفيض فالخبر المستفيض وسط بين المتواتر والآحاد ، وهو يشارك المتواتر في إيجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث أن العلم الواقع به يكون استدلالياً ، لا ضرورياً ، ويمثلون له بعلينا ببعض معجزات الرسول ﷺ وبعض الأخبار الواردة في الشفاعة والميزان ، وبعض الأخبار الواردة في العمليات كحد الخمر والرجم^(٥) .

وما ذكره البغدادى هنا عن إفادة الخبر المتواتر للعلم الضرورى لا بد أنه يقتصر على العلم بوروده ، أما دلالاته ، فهي ظنية طبقاً لما ذكره متأخرو الأشاعرة مما ذكرناه آنفاً^(٦) .

(١) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٢ مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ .

(٢) صون المنطق لسيوطى ص ١٥ الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤ — ٣٢٦ للبغدادى نشر صبيح .

(٤) التمهيد ص ١٦٢ . (٥) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٤ ، ٣٢٦ .

(٦) المواصف ج ٢ ص ٥١ ، ٥٦ .

أما خبر الواحد :

فقد ذهب أكثر المتكلمين والفقهاء والمحدثين إلى أنه لا يفيد العلم ، ، سواء كان الواحد عدلاً أو غير عدل ، وسواء كان الخبر ورد بقرائن أو بغير قرائن^(١) .

ولقد سار على هذا الطريق متأخرو الأشاعرة ، في مرحلة هامة من تطورهم الفكري على الأقل ، قبل أن يتركوا علم الكلام .
فهذا إمام الحرمين يقول في معرض حديثه عما تمسك به المجسمة والمشبهة من النصوص :
(إن الأحاديث التي يتمسكون بها آحاد لا تفضي إلى العلم ، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائفاً ..)^(٢) .

ويقول (إن أخبار الآحاد لا يجب انقضاؤها في القطعيات) . ويقول
(إن ما يصح من الآحاد لا يلزم تأويله ، فانه يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم^(٣))
والإمام الرازي يقرر (أن التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى غير جائز .) وذلك :

١ — لأن رواية هذه الأخبار غير معصومين ، فأخبارهم مظنونة ، والله سبحانه يقول : إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً . وهو يعجب من الحشوية الذين يقولون بترك التأويل لا بقنائه على الظن ، ولا يتركون أخبار الآحاد في الأصول مع أنها كذلك .

٢ — لأن أجل طبقات الرواة ... الصحابة رضي الله عنهم ، ثم إنا

(١) التقرير والتجديد ص ٢٦٨ .

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة الجويني نشر الخانجي ١٩٥٠ م ص ١٦١

(٣) الشامل ٥٥٧ ، ٥٦١ في أصول الدين طبعة ١٩٦٩ م

نعم أن روايتهم لا تفيد القطع واليقين ، والدليل عليه أن المحدثين رووا عنهم أن كل واحد منهم طعن في الآخر ونسبه إلى مالا ينبغي .

٣ - أنه اشتهر فيما بين الأمة أن جماعة من الملاحدة وضعوا أخبارا منكرة واحتالوا في تزويجها على المحدثين .

٤ - أن المحدثين يرفضون روايات لأقل العلل ككون هذا قدريا ، وذلك رافضيا ولا يرفضون رواية لكونها (قد وصف الله تعالى فيها بما يبطل الهيئة وربوبيته ...) .

٥ - أن هذه الأحاديث ما كتبت إلا بعد انقضاء فترة من حصولها . أكثر من عشرين عاما . يندر معها أن يجرص الراوى على ذكر الألفاظ التي سمعها بذاتها (١) .

ويقول البغدادى فى الركن الأول من أركان أهل السنة :
(وأما أخبار الأحاد فمضى صح إسنادها وكانت متونها غير مستحيلة فى العقل كانت موجبة للعمل بها دون العلم .) (٢) .

ويبدو أن هذا لم يكن مستقرأ تماما بين أهل السنة كما يدعى البغدادى . فالباقلا فى كتابه التمهيد يعتمد خبر الواحد للعلم الاستدلالى بشروط : أن تعرض عما يدل على فسادها أو معارضتها ويثبت عدالة نقلها (٣) .

وذهب إلى قبول خبر الواحد فى العقائد بعض الأشاعرة كأبى إسحاق الاسفرايينى ، وأبى بكر بن فورك .

كما ذهب إلى قبوله الفقهاء الأربعة ، والخارث المحاسبى وابن حزم والتميمون ، والسلف عموما (٤) .

(١) أساس التفتيس ٢٠٤ ، ٢٠٨ طبعة مطبعة كردستان عام ١٣٢٨

(٢) الفرق بين الفرق ص ٣٢٤ ، ٣٢٥

(٣) التمهيد ص ١٦٢

(٤) أنظر الصواعق الدرسة لابن قيم الجوزية ج ٢ ص ٣٦٢ ، ٣٧٣ نشر المكتبة السلفية

بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ

ويستدل القائلون بأن خبر الواحد يفيد العلم بأنه لو أفاد الظن لما حصل الإجماع على العمل بما في الصحيحين لكنه أجمع على العمل به ، فلم يفد الظن. أما الملازمة فللنهي عن اتباع الظن في قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن ...) وقوله تعالى (ولا نقف ما ليس لك به علم ..) (١).

ويذكر ابن قتيبة موقف المتكلمين الآخذين بخبر الواحد ويذكر بعض شروطهم واستدلالاتهم (٢).

يقول الإمام الشافعي (أقل ما تقوم به الحجة على أهل العلم - حتى يثبت عليهم خبر الخاصة - خبر الواحد حتى ينتهي به إلى النبي ﷺ أو من انتهى به إليه دونه ، ولا يكون الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها أن يكون من حدث به ثقة في دينه ، يعبروفا بالصدق في حديثه ، عاقلاً لما يحدث به ، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ ، وأن يكون بمن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى (٣).

ويستدل الإمام الشافعي على حجية خبر الواحد استدلالاتاً يفيد عموم ذلك للعلم والعمل ، للاعتقادات ، والعمليات ، من ذلك أن استشهد بإرسال الرسول ﷺ أحاداً للالزام بالدعوة إلى الإسلام . كذلك كان إرسال الله الرسل إلى أقوامهم (أقام الحجة على الأمم بواحد) (٤).

مصادر الأدلة عند المعزلة :

يحصّر القاضي عبد الجبار الدلالة في أربعة : العقل والكتاب والسنة والإجماع .

(١) التقرير والتبصير ج ٢ ص ٢٧٠

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٦٥ ، واضطر أيضاً التقرير والتبصير لابن أميرج ٢ ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٣) الرسالة للإمام الشافعي ص ٣٦٩ طبعة الحلبي عام ١٩٤٠

(٤) السابق ص ٤١٨ و السابق ص ٤٣٧ .

ولكنه يقرر أيضاً أن معرفة الله لا تكون بالكتاب والسنة والإجماع لأنها فرع على حجة العقل ، (فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى ، والحال هذه كنا مستبدلين بفرع الشيء على أصله ، وذلك لا يجوز)^(١) ويحكي الخياط معتقد المعتزلة في الإجماع فيقرر أنها تأخذ به وينسك الخياط أن المعتزلة يقولون بعدم صحة الحديث المروي عن رسول الله ﷺ (لا تجتمع أمي على ضلالة)^(٢) ذكره الإمام المناوي في كنوز الحقائق عن ابن أبي عاصم .

وما يحكي عن النظام فختلف فيه ، فالبعض يذكر أنه لم يكن يرى من مصادر الأدلة غير العقل والقرآن ، والبعض الآخر يذكر أنه كان جيد للقياس ، معتقداً بصحة الإجماع والخبر المتواتر^(٣) .

ويبدو لي أن هذا لا يتناقض مع ما ذكرناه آنفاً عن القاضي عبد الجبار عن قصر الاستدلال في معرفة الله على العقل ، فهذا من الناحية المنهجية فقط ، إذ يخصصون بعض الأدلة لبعض الأصول ، وسنرى في البحث التالي تفصيل ذلك ، كما رأينا أن الأشاعرة لهم موقف مشابه .

أما الخبر عند المعتزلة فهو ثلاثة أقسام :

١ — ما يعلم صدقه ، وهو قسمان :

(أ) ما يعلم صدقه اضطراراً ، كالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان والملوك ونحوه .

(ب) ما يعلم صدقه استدلالاً كالخبر بتوحيد الله وعدله وإنوثة نبيه وما يجري هذا المجرى .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥ - ٦٦ وسنرى تفصيل ذلك في المبحث التالي .

(٢) الانتصار طبعة بيروت عام ١٩٥٧ م ص ٧٢ - ٧٣ .

(٣) أنظر الدائري عماد خفاجي في رسالته مناهج التنكير ص ٢٨ .

٢ - ما يعلم كذبه وهو قسمان :

(أ) ما يعلم كذبه اضطراراً كخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا .

(ب) ما يعلم كذبه استدلالاً كإخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم .

٣ - ما لا يعلم صدقه ولا كذبه كإخبار الآحاد يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه (فأما قبوله في الاعتقادات فلا) وما جاء منه في الاعتقادات (موافقاً لحجج العقل قبل واعتقد موجه لا لمكانه بل للحجة العقلية) وإن لم يكن موافقاً رد وحكم بأن النبي لم يقله إلا إذا احتمل التأويل بغير تعسف (١) .

والخبر المتواتر معتمد عند بعض المعتزلة بشروط معينة ، فقد نقل عن أبي الهذيل العلاف وهشام القوطي أنهما يقولان في الأخبار (إن الله جل ثناؤه لا يخلئ الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نفلهم إلى من يليهم حجة عليهم) .

ويقول الخياط (إنهما زعما أن أفراد هذه الجماعة لا يواقعون من الذنوب ما يخرجون به من ولاية الله عز وجل) (٢) .

وينسكروا ما جاء بالمصادر غير المعتزلية عن تحديدهم بعشرين ، أو عن عصمتهم (٣) .

(٢) الاتصاف ص ١١٦

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٦٨ ، ٧٧٠

(٣) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥٠

القسم الرابع

ميدان المعرفة

تفرض علينا طبيعة هذا البحث أن يكون كلامنا - فيما يتعلق بميدان المعرفة عند المتكلمين قاصراً على الأحكام الشرعية ، بل على جانب منها . ذلك أنهم يقسمون الأحكام الشرعية إلى أصول هي الاعتقادات ، وتنحصر علم الكلام ، وإلى فروع هي العمليات ، وتنحصر علم الفقه^(١) . ولما كان الأمر كذلك فسوف يدور هذا البحث على تحديد هذا الميدان باعتبار طبيعة المعرفة فيه ، وأداة المعرفة وطريقها الموصل إليه . وقد وجدنا أن طوائف المتكلمين في هذا ثلاث .

١ - المعتزلة .

٢ - الأشاعرة .

٣ - السلف عموماً .

وسنعرض فيما يلي لرأى كل طائفة ثم نتعرف على الفروق بينها حيث تكون .

أما المعتزلة فقد نجد لهم جذوراً ممتدة فيمن قبلهم من كان لهم رأى في أداة المعرفة بالنسبة لمسائل العقيدة .

نجد لهم جذوراً عند غيلان الدمشقي ، وجهم بن صفوان ، وبعض المرجئة بوجه عام .

فغيلان كان يتابع أبا ثوبان المرجي ، في قوله : « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار » . وذهب غيلان في تعويله على العقل إلى حد أن قال : ما جاز في العقل تركه فليس من الإيمان ، بل ذهب خطوة أعمق ، إذ جعل المعرفة

(١) شرح المقاصد ج ١ ص ٦

الأولى الفطرية بأن للعالم صانعا ولنفسه خالقا ، ليست هي الإيمان ، وإنما الإيمان هو ما يحدث بعد من معرفه ثانية مكتسبة^(١) .

ثم نجد جهم بن صفوان يذهب إلى أن الإيمان بالله هو المعرفة به وأن الكفر بالله هو الجهل به ؛ وأن من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لا يكفر بحجده^(٢) .

ومن هنا ذهب الدكتور النشار إلى أن جهما هو أول من خاض مشكلة المعرفة بمعناها الفلسفي ، وإن كنت أرى أن غيلان قد سبقه إلى ذلك بل سبقهما الثوبانية إذ ربطوا بين الإيمان والعقل فأضافوا إلى حقيقة الإيمان معرفة ما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله ، وأما ما كان جائزا في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان^(٣) .

كذلك ذهب فرقة أخرى من المرجئة إلى أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيمانا^(٤) .
ثم جاءت المعتزلة :

يقول الزمخشري^(٥) في تفسير قوله تعالى علي اسان سيدنا عيسى عليه السلام : ... وجئتمكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون ، :
.. سورة آل عمران .

(حيث هداه الله للنظر في أدلة العقل والاستدلال ...) .
هكذا الأنبياء أنفسهم إنما يصلون إلى معرفة الله بالعقل والاستدلال .
العقل .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٢٧ ، ١٣٠

(٢) السابق ج ١ ص ٨٠ والمقالات للأشعري ج ١ ص ١٩٧ .

(٣) أنظر نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ليجي هاشم ص ١٧٩ ، ١٨٠ ص ٢٦٠

طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧١ .

(٥) السكشاف عن حقائق التنزيل .

(٤) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٠٧

ويقول في تفسير قوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وكان الله عزيزاً حكيمًا) : ١٦٥ سورة النساء .
(فإن قلت : كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة ، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة إلا بالنظر في تلك الأدلة ، ولا عرف أنهم رسل الله إلا بالنظر فيها ؟

قلت : الرسل منبهون عن الغفلة ، وباعثون على النظر كما ترى علماء أهل العدل والتوحيد ، مع تبليغ ما حملوه من تفصيل أمور الدين وبيان أحوال التكليف وتعليم الشرائع فكان لإرسالهم إزاحة للعتة وتتميمًا لإلزام الحجة ...)

ويقول في تفسير قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً :
١٥ الإسراء

(فإن قلت : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التي يعرف بها الله ، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه . واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم ، وكفرهم لذلك لا لإغفال الشرائع .

قلت : بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين ، فلو لا بعثت إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل .)

هكذا الرسل منبهون للعقل للنظر في الأدلة العقلية الموصلة لمعرفة الله . وهذا ما يقرره القاضي عبد الجبار - بعد أن يذكر الدلالات ويحصيها في العقل والكتاب والسنة والإجماع - من أن معرفة الله تعالى لا تكون بالدليل العقلي وإنما تكون بالدليل العقلي .

والمراد بالدليل العقلي الذي يقوم فيه العقل بالاستدلال بمجهذ ذاتي

يقبح فيه الطرق العلية المنظمة ، دون أن يستند إلى شيء من السمع .

والمراد بالدليل النقلى ما يكون مستنداً إلى خبر فى الكتاب أو السنة .
ويرفض القاضى عبد الجبار إثبات العقائد بالدلالة النقلية لأنها فرع على
حجة العقل (فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين
بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز)^(١) .

وهو يبين الميادين التى يجب أن يخوضها العقل مستقلاً . وهى معرفة الله
بتوحيده وعدله وذلك بأن ينظر بعقله فى :

(الحوادث ليعرف أنها محدثة .

وأنه لا بد لها من محدث يخالف لها هو الله .

ثم فى صحة الفعل منه ليعلم كونه قادراً .

وأن فعله محكم ليعلم كونه عالماً .

ثم ينظر فى كونه عالماً وقادراً ليعلم كونه موجوداً^(٢) .

ثم ينظر فى أن الحوادث تنتهى إليه وهو لا ينتمى إلى حد ليعلم
كونه قديماً .

وأنه ليس بجسم ولا عرض .

وأنه غنى غير مفتقر لغيره .

وأنه لا يرى بالابصار .

وأنه واحد .

وأنه عالم بقبح القبيح .

وأنه عدل حكيم .

وبهذا يحصل جملة علوم التوحيد والعدل^(٣) .

(٢) هذه فى غاية الطرافة

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٨٨

(٣) المصدر السابق ص ٦٥ ، ٦٦

ومن المهم أن نلاحظ أن صاحب الكتاب وهو يقدم مباحثه في التوحيد والعدل في أكثر من أربعمائة صفحة (١) — بعد أن قرر أن معرفة الله لا تكون إلا بالعقل — لا يسوق في استدلالاته نصاً واحداً من كتاب أو سنة إلا في مواضع لا تخرجه عما قرره . وهذه المواضع أنواع ثلاثة :-

النوع الأول :

١ — ذلك إذ يتعرض للرد على المخالفين ، وهو هنا لا يستند إلى النص وإنما يذكر النص الذي يستندون إليه ليناقشهم فيه .
(أ) فمثلاً يفعل ذلك في مناقشة القائلين بأن الله عالم بعلم محدث ومن أول رده عليهم قوله :

(إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة مما لا يمكن ، لأن صحة السمع تنبئ على هذه المسألة وكل مسألة تنبئ صحة السمع عليها فلا استدلال عليها .
يجرى مجرى الشيء على نفسه ، وذلك مما لا يجوز) (٢) .

(ب) ويفعل ذلك في مناقشته للقائلين بزيادة الصفة على الذات ويذكر الآيات التي يستدلون بها ويناقشهم في فهمهم لها (٣) .

(ج) وفي مناقشته للقائلين بقدرة الله على فعل القبيح الذين يستدلون بقوله تعالى « ولا يظلم ربك أحداً » (إذ لا يحسن أن يتمدح بنبي الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه ، .)

يقول في مناقشته لهؤلاء .. (وإن كان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة يبعد) (٤) .

(١) المصدر السابق من ١٥٠ إلى ٥٦٣ .

(٢) المصدر السابق ص ١٩٣ ، ١٩٤ .

(٣، ٤) المصدر السابق ص ٢١١ من ٣١٥ .

النوع الثاني :

إذ يسوق بعض الأدلة العقلية لا للاستدلال بها ولكن (تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل)^(١) .
١ - يفعل ذلك في إثبات أن الله لا يخلق أفعال العباد . إذ يذكر آيات من القرآن مقرواً أنه (لم يورده على طريقة الاستدلال والاحتجاج فان الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر لأننا لم نعلم القديم تعالى ، وأنه عدل حكيم لا يظهر المعجز على الكذابين لا يمكننا الاستدلال بالقرآن وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة . ولأن إثبات المحدث في الغائب^(٢) ينهني على إثبات المحدث في الشاهد^(٣) .

فوضح أنه لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردناها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له^(٤) .
(ب) وكذلك يفعل في مسألة الوحدة في تذكر الدلالة العقلية في عشرين صفحة ، ثم يذكر سطرين في الدلالة السمعية^(٥) .
(ج) وكذلك إذ يقرر أن الله يريد الطاعات ولا يريد المعاصي يقرر ذلك بالأدلة العقلية ثم ينسوق آيات يقول عنها أنه يذكرها (تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعقل) .

النوع الثالث :

وإذ يسوق بعض الأدلة العقلية في مسألة نفي الرؤية ، لأنها كما يقول

(٢) ينفي الله سبحانه وتعالى
(٤) المصدر السابق ص ٣٥٤ ، ٣٥٥

(١) المصدر السابق ٤٥٩
(٣) أي الإنسان الخالق لأفعاله
(٥) السابق ص ٢٧٧ ، ٢٩٨ .

لا يتوقف عليها صحة السمع ، (وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن .

ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيا لما لم تقف صحة السمع عليها (١) .

والخلاصة أن مسائل التوحيد والعدل عند المعتزلة لا مجال فيها لغير الدليل العقلي .

وتشترك الدالتان : العقلية والسمعية في مسائل :
الوعيد .

والأسماء والأحكام .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

هذا ما ذهب إليه القاضى عبد الجبار في هذه المسائل الثلاث الأخيرة .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الوعيد طريقه السمع .

وذهب النظام إلى أن الوعيد والأسماء والأحكام طريقهما السمع .

وذهب أبو هاشم إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر طريقه

السمع (٢) .

وبما يساعد على العلم بمذهب المعتزلة في أداة المعرفة وطريقها في مسائل

العقيدة أن نطلع على مناقشتهم للقائلين بأن السمع يقضى عن النظر .

إن هؤلاء يستدلون بمثل قوله تعالى : اليوم أكملت لكم دينكم ، (٣)

ويقوله تعالى : وازلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ، (٤) .

ويقوله تعالى : - : أفلا يتدبرون القرآن ، (٥) . ويقول تعالى : - : إن

أتبع إلا ما يوحى إلي ، (٦) . ويقول تعالى : - : وما ينطق عن الهوى إن

(١) السابق من ٢٢٣ .

(٢) أنظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد من ٣٥ ، ٣٧ ويؤخذ في الاعتبار .

أن دلالة السمع ظنية عندهم لا سبق ذكره . (٣) المأثدة .

(٤) ٨٩ النحل (٥) ٨٢ النساء (٦) ١٠ يونس .

هو إلا وحى يوحى،^(١) ويرد عليهم القاضى عبد الجبار :

أولا : — بالرجوع إلى أصل عقلى .

وهو أن للنظر هو الأساس فى معرفة صحة الكتاب ؛ وصدق الرسول ولا بد من معرفة التوحيد والعدل بالنظر أولا ليتحقق لدينا العلم بصحة الكتاب وصدق الرسول .

ثانياً : — بتفسير الآيات التى يستدلون بها أو تأويلها . فيكون الإكمال فى الآية الأولى ، والبيان فى الآية الثانية (.. لا بالنص فقط بل به وبلاستدلال) ويكون المراد بالتدبر فى الآية الثالثة الدعوة إلى النظر فى الأدلة وهى :

(.. أقوى من نفس الكتاب)^(٢) .

ويكون الاتباع المطلوب فى الآية الرابعة والخامسة (.. الغرض به السمعيات) . (.. ويجوز أن يراد به القياس لأنه أمر به تعالى)^(٣) .

فاذا انتقلنا إلى الأشاعرة من أهل السنة نجدهم يحددون ميدان المعرفة بالنسبة لعلم الكلام فى موضوع علم الكلام الذى هو (العلم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا .

وذلك لأن مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع ؛ وإثبات الحدوث ، وصحة الإعادة للأجسام .

ولما قضيا يتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الأجسام من الجواهر الفردة ، وجواز الخلاء وكانتفاء الحال ، وعدم تمايز المعدومات المحتاج

(١) ٣٠١ النجم

(٢) هكذا فى النظر والمعارف ص ١٧١

(٣) النظر والمعارف ص ١٧٢ ولست أدرى هل يعنى تخصيص الاتباع الوارد فى الآية بالسمعيات ، أن ١٠ عداها مما جاء فى الوحى ليس من الأمور الواجبة الاتباع ؟ أو يعنى أن ما عدا السمعيات من الوحى : قد يكون من الهوى : وقد لا يكون من الوحى ! وما هو هذا القياس الذى يريد له ألا يكون من الهوى أو يريد له أن يكون من الوحى

إليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته (١).
 وإذا كانت هذه خطوطاً عامة للملاحم ميدان المعرفة عند الأشاعرة ،
 فإنهم قرروا أن طبيعة المعرفة الخاصة بها هي (العلم) وهو كما بيناه سابقاً
 يعني اليقين ، (لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات ، بل في العمليات) (٢).
 وإذا كان لا بد في هذه الاعتقادات من اليقين ، فما هو الدليل الصالح
 لتحصيل اليقين فيها ؟

الأمراً هنا يدور أيضاً بين ما يسمى بالدليل العقلي ، والدليل النقلى أو
 السمعى. والمقصود بالدليل العقلي كما ذكرنا سابقاً ليس بمجرد استعمال
 العقل في الفهم ولكن المراد قيام العقل بالاستدلال بجهد ذاتي يقع فيه
 القواعد المنطقية دون أن يستند إلى شيء من السمع أو النقل .
 ولقد ظهرت بوادر الفصل بين ما يكون ميداناً للعقلية وما يكون
 ميداناً للسمعية عند الأشاعرة منذ الشيخ أبي الحسن الأشعري إذ يقول:
 (إن حكم مسائل الشرع التي طريقها السمع أن تكون مردودة إلى
 أصول الشرع التي طريقها السمع ، وحكم مسائل العقلية والمحسوسات أن
 رد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقلية بالسمعية ولا
 السمعية بالعقلية) (٣) .

وكتطبيق لهذا المبدأ وجدناه يعتمد على الدليل العقلي في كتاب اللامع
 في مسائل : —
 إثبات الصانع
 والوحدانية
 والبعث

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٦

(١) المواقف ج ١ ص ٤٠

(٣) رسالة في استحصان الخوض في علم الكلام ص ٩٣ ، طعة بيروت عام ١٩٥٢ .

ثم يستدل عليها بآيات من القرآن الكريم بعد أن يفرغ من نصب دليل العقل (١).

وهذا أيضا ما جعل القاضي الباقلاني يقول ان الاستدلال بالكتاب والسنة وإجماع الأمة والقياس الشرعي يكون في . . . بعض القضايا العقلية (٢).

وإن كنا نجد في كتابه « الإنصاف »، يزوج بين الدليل العقلي والنقلي في جميع المسائل . ولكنه في كتابه التهديد يقدم الدلائل العقلية . من ذلك إثباته لصفات زائدة على الذات ، يقول (فإن قال قائل : ولم قلّم إن للقديم حياة وعلماً وقدره وسمعا وبصراً وكلاماً وإرادة ؟ قيل له : من قبل أن الحى العالم القادر منا إنما كان حياً عالماً قادراً متكلماً مريداً من أجل أن له حياة وعلماً وقدره وكلاماً وسمعا وبصراً وإرادة وإن هذا فائدة وصفه بأنه حى عالم قادر مريد (٣).

وينقل الإمام الغزالي عن الباقلاني ما يحدد موقفه من الدليل السمعي بالنسبة لأهمات المسائل ، تحديداً واضحاً ، إذ يقول (يجوز التمسك به في كل معقول ينحط لإثباته عن إثبات الكلام للبارئ . فإنه مستند السمعيات كما في مسألة الرؤية وخلق الأفعال ، ولكن ليعتقد أن الدليل لا ينحصر فيه (٤) والمقصود بما ينحط عن إثبات الكلام هو ما يأتي بعد إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلماً .

وكذلك يفعل إمام الحرمين إذ يجعل الدلالة العقلية مستأثرة بمسائل حدوث العالم ، ووجوب المحدث وقدرته وإرادته وكونه حياً ، متكلماً ، وكونه صادقا ، وذلك لأنه ما لم يثبت ذلك بالدليل العقلي لم يثبت الشرع ،

(١) التهديد ص ٤٨ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) الجمع ص ١٧ إلى ٢٣ .

(٣) التهديد ص ١٦٧ — ١٦٨ ، للإمام الغزالي

(٤) النخول من تعليقات الأصول ص ١٦٧ — ١٦٨ ، للإمام الغزالي

وانظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد خفاجي ص ٣٤٩ .

فلو توقف ثبوت هذه الأصول على الشرع للزم المذهب (١) .

ويرى إمام الحرمين أن هناك مسائل تنفرد فيها الدلالة السمعية وذلك في ما لا يتوقف على ثبوته ثبوت الشرع ، ولا يمكن للعقل معرفته ، في مثل الحكم بوقوع (ما يجوز العقل وقوعه) (٢) :

كالحكم بوقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين ووقوع المعاد والحشر والميزان . . والثواب والعقاب ، وأحكام التكليف من التقيح والتحسين والإيجاب والحظر والتدب والإباحة (٣) .

كما يرى أن هناك مسائل تشترك فيها الدلالة السمعية والعقلية وهي — ما لا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ، ويمكن معرفتها بالعقل ، كرؤية الله تعالى ، وانفراذه تعالى بالخلق والاختراع (٤)

ويتابع الإمام الغزالي في كتابه الاقتصاد ، شينه فيقول : — (إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلم بهما) ثم يذكر نفس المسائل التي أوردناها عن إمام الحرمين (٥) .

ثم يأتي الإمام الرازي فيذكر نفس التصنيف إلا أنه يجدد رأيه في بعض جوانب الموضوع تحديداً أدق ، وذلك إذ يناقش دور الدليل السمعي ، فيقول : —

(وأما القسم الثالث ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال :) (٦) .

(٢) إذن لم تنفرد الدلالة السمعية

(١) الارشاد للجويني ص ٣٥٨

(٤) المصدر السابق ص ٣٥٩ .

(٣) الارشاد ص ٣٥٨

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٤ — ٩٥ طبعة الأدبية .

(٦) نهاية القول ج ١ ص ٢٥ وانظر مناهج التفكير في العقيدة للدكتور عماد صفاحي

وذلك إذ يرى أننا لو قدرنا قيام الدليل العقلي على خلاف ما أشعر به .
ظاهر الدليل السمعى فلا خلاف بين أهل التحقيق على تأويل الدليل
السمعى . وعلى هذا فالدليل السمعى لا يفيد اليقين بوجود مدلوله إلا إذا
ثبت أنه ليس فى العقل ما يقتضى خلاف ظاهره وذلك لا يكون إلا بأن
يكون الدليل العقلي قاطعاً على صحة ما أفاده ظاهر الدليل السمعى ، وهنا
يكون الاستدلال بالدليل الثقلي فضله لا حاجة إليها . أو بأن يقوم دليل
عدم المعارض العقلي^(١) .

ثبت أن الدليل الثقلي لا يكون مفيداً لليقين فى هذا القسم .
ثم يزداد الأمر تحديداً بالنسبة لمجال الدليل السمعى ، إذ يتبين أنه على
وجه د . . التحقيق . . لا وجود لما يمكن أن يسمى الدليل السمعى المحض .

يقول صاحب المواقف : -

(الدليل إما عقلي بجميع مقدماته ، أو نقلي بجميعها أو مركب منها .
والأول هو الدليل العقلي المحض الذى لا يتوقف على السمع أصلاً .
والثانى : - هو الدليل الثقلي المحض ؛ وهو لا يتصور إذ صدق الخبر

لا بد منه ، وأنه لا يثبت إلا بالعقل .

والثالث : - يعنى المركب منهما هو الذى نسميه بالنقلي لتوقفه على

النقل فى الجملة .

فانحصر الدليل فى قسمين : -

العقلي المحض .

والمركب من العقلي والنقلي .

هذا هو التحقيق^(٢) .

(١) نهاية العقول ج ١ ص ٢٦ واظفر مناهج التفكير فى العقيدة للدكتور . عماد خفاجى

(٢) المواقف ج ٢ ص ٤٩ .

ومن هنا كان الاستدلال بالدليل النقلى - فى المباحث العقلية التى يطلب بها اليقين - هو من الطرق الضعيفة فى الاستدلال^(١) بالرغم من أخذه بالمعنى المركب الذى ذكرناه آنفا .

وهو بعبارة أدق لا يلائم طبيعة المعرفة المطلوبة فى الاعتقادات ، (العلم) أو اليقين ، ذلك أنها أى الدلالة النقلية لا تفيد إلا الظن .
يقول الإمام الغزالي : - (فنحن نعلم قطعا إنكار الصحابة على من يدعى كون العبد خالقا لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض ، وكانوا يشكرون ذلك بمجرد قوله تعالى :

« خلق كل شيء » ، ومعلوم أنه عام قابل للتخصيص فلا يكون عمومهم إلا مظنونا ، وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث على الطرق العقلية^(٢) .
إذن فمع اشتراك الدلالة السمعية مع الدلالة العقلية فى مركب واحد لا تستقل الدلالة السمعية فيه ، فإن المرجع إلى الدليل العقلى .

وقد ذكرنا آنفا فى مبحث الخبر كطريق إلى المعرفة مذهب المعتزلة ، وجمهور الأشاعرة فى أن الخبر لا يفيد اليقين ، لأمر تتوقف على العلم بالوضع والإرادة ، كما تتوقف على العلم بعدم المعارض العقلى ؛ وهى أمور لا يمكن فيها العلم ، بمعنى الجزم والقطع .

وبذلك يمكن المقارنة بين الدليل العقلى والسمعى على النحو التالى :-

١ - أن الدليل النقلى يتوقف ثبوت صحته وصدقه على الدليل العقلى ولا يتوقف الدليل العقلى على الدليل النقلى .

٢ - أن الدليل النقلى لا يستقل ، بل لا بد من أن يتركب مع الدليل العقلى بينما يستقل الدليل العقلى .

(١) المواقب ج ٢ ص ٣٥ ، ناقلا عن الامام الراوى فى نهاية القول .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٩٥

٣ — أن الدليل الثقلي مشروط بإثبات الجواز العقلي وإثبات عدم المعارض العقلي ، بينما لا يذكرون من حيث البحث العلمى^(١) — شروطاً للدليل العقلي .

٤ — أن الدليل الثقلي يفيد الظن ، بينما يفيد الدليل العقلي اليقين .

٥ — ومن ناحية أخرى ينفرد الدليل العقلي بأصول المسائل وأهمها وهى إثبات حدوث العالم ، وإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلاً ، مرسلًا للرسول ، مظهرًا للمعجزة على أيديهم ، ليدل بها على صدقهم^(٢) .

وأما بقية المسائل فليس فيها ما ينفرد به الدليل السمعى إلا تجوزاً وذلك لاشتراط عدم المعارض العقلي ، والحكم بالجواز العقلي ، وأخيراً لأنه — أى الدليل الثقلي — لا يفيد اليقين .

ومن هنا يقرر الإمام الرازى أنه عند تعارض البراهين العقلية مع ظواهر النصوص لا مفر من أن (تقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل العقلية إما أن يقال : أنها غير صحيحة^(٣) ، أو يقال :

(١) يقرر الجرجاني فى شرحه أن ثمة علم الكلام إثبات العقائد لا تحصيلها يقول (أن ثمة الكلام لإثباتها على الغير ، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه .) المواضع ١ ص ٣٦ .

(٢) هناك مسائل يتفاوت بعض المتكلمين فى تخصيصها للدلالة العقلية أو للدلالة النقلية ، إذ يجعل صاحب المواضع مسألة إثبات حدوث العالم مما لا يتوقف السمع على إثباتها لئلا يمكن إثبات الصانع دونه إذ يستدل على وجوده بإمكان العالم ، ثم يثبت كونه عالماً ومرسلًا للرسول ثم يثبت بأخبار الرسول حدوث العالم . وكذلك مسألة الوحدة إذ لا يتوقف إثبات السمع على كون الإله واحداً فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلة السمعية فهذا يمكن إثباته بالعقل ويمكن إثباته بالنقل .

ويعلق الفناوى على المسألة الأولى بأن صحة النقل تتوقف على القدرة والاختيار وإثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم ، فصحة النقل تتوقف على الحدوث . المواضع ج ٢

ص ٥٠ ، ٥١ .

(٣) يعنى من ناحية السند .

أنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها ، ذلك لأنه لا يمكن قبولهما
معاً على الظاهر ولا رفضهما معاً ، ولا قبول ظاهر النقل ، ورفض برهان
العقل ، لأن (القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل
والنقل معاً ، ولأنه باطل) . ونحن بعد ذلك نشتغل بالتأويل إن جاز
(وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله) (١) .

ومن الموضوعات التي رأوا أنها يتعارض فيها ظاهر النص مع الدليل
العقلي كل ما يفيد قيام الحوادث به سبحانه وتعالى ، وذلك لأن تجويز قيام
الحوادث بذاته تعالى يهدم الدليل العقلي على إثبات وجود الصانع ، إذ كان
من بين مقدماته الأساسية إثبات حدوث الجوهر عن طريق إثبات قيام
الأعراض بالحادثة به .

فلو جوزنا قيام الحوادث بذاته تعالى لا تهدم دليل إثبات وجود الله
فوجب لذلك التسك بعدم قيام الحوادث بذاته تعالى ولزم تأويل
ما يخالف ذلك من النصوص .

والعبارة التي تلخص موقف علم الكلام عند الأشاعرة من استعمال
كل من الدلائل العقلية أو النقلية في أصول العقيدة هي ما قاله الأبيحي :
(ودلائله - أي علم الكلام - يقينية .

بحكم صريح العقل .

وقد تأيدت بالنقل (٢) .

فبصريح العقل تم الحكم .

وبالنقل يحصل التأيد .

بجرد التأيد .

وبعد : فهل يقل الأشاعرة عن المعتزلة في فرض سيادة العقل على ميدان المعرفة العقيدية ؟

يقول الدكتور عماد خفاجي (. . .) وبذلك يخطو أئمة الأشاعرة المتأخرين خطوة واسعة نحو الالتقاء مع المعتزلة في فرض سيادة العقل ، واعتباره الطريق الوحيد للدلالة على الأصول العقيدية كلها وبقي الخلاف منحصرا فيما يتعلق بأفعال الله .. إذ هناك ما يجب على الله تعالى .. عند المعتزلة وليس الأمر كذلك عند الأشاعرة ، حتى مع التسليم بالحسن والقبح العقليين .. وهو الرأي الأخير للرازي ، فإنه فصل في هذا بين أفعال الله وأفعال العباد (١) .

وإني أوافقه على ذلك .

بل أرى في مخالفة متكلمي الأشاعرة للمعتزلة في مصدر إيجاب النظر ، هل هو الدليل العقلي كما ذهب إليه المعتزلة ، أو هو الشرع كما ذهب إليه الأشاعرة تنويجا للدليل العقلي لم يصل إليه المعتزلة ، فليت شعري أيهما أكثر إكبارا للدليل العقلي وتمجيذا له ؟؟
فهل بقي مجال لتشجيع الشهرستاني على المعتزلة في كلامه عن الجبائية والبهشية منهم إذ يقول :

(واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية .

وأثبتا شريعة عقلية ، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام وموقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يمتد إلىها فكر) (٢) ؟؟

(١) مناهج التفكير في العقيدة ص ٦٨١ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٧٤ .

فاذا انتقلنا إلى السلف وجدنا في الرعيل الأول منهم بذورا كامنّة
لأتجاهات مختلفة ؛ لكننا على كل حال لا نجد الصوت العالي لهذه والشرعة
العقلية .

فالإمام أبو حنيفة رضى الله عنه يقرر أننا نعرف الرسول من قبل
الله وهذا اتجاه عقلي ، لكنه في نفس الوقت يقرر أن هذه المعرفة إنما
تكون بنور يقذفه الله في القلب ، وهذا إشارة إلى عجز الدليل العقلي^(١)
وهو يقول في رده على سؤال المتعلم عن يقول : د أنه يصف التوحيد
غير أنه يقول : أنا كافر بمحمد ﷺ .

يقول أبو حنيفة : (هذا لا يكون . وإن كان سميناه كافراً بالله كاذباً
بما يقول أنه يعرف الله تعالى ، ويستدل على كفره بالله بكفره بمحمد لأن
من كفر بالله كفر بمحمد^(٢) ، وليس من قبل كفره بمحمد كفره بالله .
ومثل ذلك لو أن رجلاً زعم أنه يطبق أن يحمل عشرين قفيزاً ونحن نراه
يمجز عن حمل القفيزين عرفنا أنه إذا عجز عن حمل القفيزين فهو في العشرين
أعجز)^(٣) .

وأرى أن أبا حنيفة رضى الله عنه يمزج بين الموقفين العقلي والنقلي
مزجاً كاملاً من وجهة نظره ، فلا يتصور أحدهما إلا مؤدياً للآخر^(٤) .

والإمام مالك رضى الله عنه إذ يقول (الاستواء معلوم والكيف
مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة .)^(٥) يرسم منهجاً في النظر

(١) العالم والمتعلم ص ٣٢ للإمام أبي حنيفة (٢) فهو احتلال بالمعلوم على المله

(٣) العالم والمتعلم ص ١٦

(٤) وهذا المزج في بداية البحوث الكلامية يمكن تصوره إلا أنه لا يمكن أن يثبت

مع تقدم البحث ومدومة التبطيل ، والاصرار على اكتشاف الأصول .

(٥) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٥ .

في العقائد إن تميز بالتوقف ، فقد تميز أيضاً بصرف المعنى الظاهر .
ويأتى قول الإمام الشافعى رضى الله عنى لم تبلغه الدعوة (١٠) لا يجوز
قتالهم ما لم تعرض الدعوة عليهم ، ولا يجب عليهم أن يسلموا من قبل
العقل لأنه آله ، وليس بموجب ، والموجب هو الله تعالى ، وإن ماتوا قبل
سماع الدعوة فلا عقاب ولا حساب لقوله تعالى د وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا (١) .

ثم يذكر الشهرستانى متابعة عبد الله بن سعيد الكلابى ، وأبى العباس
القلائسى ، والحارث بن أسد المحاسبى ، لما ذهب إليه سلفهم ثم يقول (٢) إلا
أنهم باثروا علم الكلام ، وأبدوا عقائد الساف بمحجج كلامية وبرادين
أصولية .. (٣) .

فهذا نمو لبذرة الدليل العقلى الكامنة لدى السلف .

إلا أن السمة الغالبة للسلف كانت فى اتجاه التوقف عن التأويل ..
يقول إمام الشافعية فى وقته أبو العباس بن سريج رحمه الله تعالى :
(وفى الآى المتشابهة فى القرآن أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل
المخالفين ، ولا نحملها على تشبيه المشبهين ، ولا نزيد عليها ولا ننقص ،
ولا نفسرها ولا نكيفها ولا نترجم عن صفاته بلغة غير العربية ولا نشير
إليها بخواطىر القلوب ولا بمحركات الجوارح ..) (٣) .

ويقول أبو عبد الله محمد بن إبراهيم البوشنجى ت ٢٩٠ هـ بحسب ما سألته
عن الإيمان :

بأن يلزم القصد ، والاتباع ، وإن يجعل الأصول التى نزل بها القرآن .

(١) مفيد العلوم ومبهد الهموم للخوارزمى ص ١٩ .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٨٥ .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٦٤ .

وأنت بها السنن من الرسول ﷺ غايات للعقول ، ولا يجعلوا العقول غايات للأصول . ويبين أن نهايات هذه المسائل لا تبلغ أبداً (فإن دون كل بيان بياننا وفوق كل متعلق غامض متعلق أغمض منه) .

وذكر أن الله منع أتباع الأنبياء من السؤال عن كثير من الأشياء (إذ فوق ما سألوا آيات لا يوقف على منتهائها ، فلم يكن يجب — أن لو كان ذلك كذلك — إيمان على أحد ، حتى يبلغ من غاية المعرفة بأمر الله ما أحاط به علم الله) .

كما أن الحديث عن أشياء لا تبلغها العقول فتنة ومن أجل ذلك قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه :

(وما أنت بمحدث قوما حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)
ولقد سأل سائل ابن عباس رضى الله عنهما عن آية من كتاب الله فقال (ما يؤمنك أن أخبرك بها فتكفر .) وقال أبو أيوب السخيتاني (لا تحذروا الناس بما يجهلون فتضروهم)^(١) .

هذا الاستدلال المنظم على ضرورة التسليم في أصول العقيدة لم يتطور إلى حد وضع أصول واضحة متكاملة لهذا الاتجاه ، بينما تطور الاتجاه المضاد إلى ماسماه الشهرستاني في طعنه على المعتزلة « شريعة عقلية ، لأمور: منها أن المجتمع الحضارى العالمى كان مأخوذاً بالفاسفة وأداتها (العقل) وكان الدين الإسلامى نفسه يبرز من بين الأديان الأخرى ويقيم تحديه لها على أساس أنه أكثر منها اتساقاً مع العقل ، وبعداً عن مجازاة القديم لقدمه ، ومنها أن نقد العقل إذ ذاك لم يكن قائماً على أسس واضحة ، فإن أشد الناس تبرماً به كانوا فى حاجة إليه . . . وهم لم يرفضوه رفضاً مطلقاً ، ولم يبينوا الحدود الفاصلة بين ما ينبغى له وما لا ينبغى .

(١) صوت المنطق للسيوطى ص ٦٩ ، ٧٢ .

لذلك فقد تعرض أصحاب هذا الاتجاه للطعن من أصحاب الدليل العقلي باسم الشرع نفسه .

يقول الأشعري للمتوقف في موضوع خلق القرآن : —

(أنت في توقفك مبتدع ضال ، لأن النبي ﷺ لم يقل : إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً ، ولا قال : ضلوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنبي خلقه) .

ثم يلزمهم بأن يسكنوا عن يقول هذا ربكم شعبان . . ريان . . يركب الخيل . . صفراوى ...

(لأن الرسول ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه)^(١) .

ولقد مثل ذلك كله اتجاهاً ضاعطاً على أصحاب التوقف لكي يتخذوا موقفاً إيجابياً بالنسبة للموضوعات المثارة من جهة ، وبالنسبة لأداة المعرفة من جهة أخرى .

فبالنسبة لأداة المعرفة نجد أبا محمد الخطابي يقول في رسالته « الغنية عن الكلام » .

(إننا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها إلى المعارف ، ولكننا لا نذهب في استعماها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع ، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً ، وإنما هو الشيء أخذتموه عن الفلاسفة ، وتابعتهم عليه)^(٢) .

ومن ناحية الأصول العقديّة نجد جماعة من المتأخرين من السلف — زادوا على ما قاله أوائل السلف في الصفات الموهمة للنشيبه — (. . فقالوا :

(١) رسالة في استجسان الخوص في علم الكلام ص ٩٦ .

(٢) صون المنطق ص ٩١ وما بعدها .

لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في التفسير^(١) .

وهذا ما جعل عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠ هـ) في نقضه على بشر المريسي المعتزلي بقرره رؤية الله على وجه لم يعده السلف الأول ، فهو لا يكتفي بإيراد النصوص بل يضع القواعد النظرية العقلية ، فيقول (أن الشيء الذي يقع عليه اسم الشيء لا يخلو من أن يدرك بكل الحواس أو بعضها ، وأن لا شيء لا يدرك بشيء من الحواس في الدنيا ولا في الآخرة) ويقول في قاعدة أخرى (كل حي متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة)^(٢) .

ثم يذهب نفس ما يذهب إليه أصحاب الدليل العقلي في تأويل النصوص المخالفة .

ذلك أنه يقرر أن القرآن غير مخلوق ، فإذا اعترض عليه بما روى عن الرسول ﷺ « يحىء القرآن شفيعاً لصاحبه يوم القيامة » يؤوله الدارمي بأن المراد (أن ذلك ثواب يصوره الله في أعين المؤمنين جزاء لهم عن القرآن الذي قرأوه .

وتنفس القرآن كلام غير مجسم في كل أحواله ..)^(٣) .

فإذا اعترض عليه في تقريره أن كلام الله غير مخلوق بقوله تعالى : - في عيسى عليه الصلاة والسلام .. روح الله وكلته ، وأن ما يذهب إليه يؤدي إلى أن يكون عيسى غير مخلوق .

فانه يؤول الآية بأن عيسى هو روح الله المخلوقة ، لكن الكلمة

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٨٤ .

(٢) التنقيض على بشر المريسي ص ٧٥ ، ٢٠ للدارمي طبعة عام ١٣٥٨ هـ .

(٣) المصدر السابق ص ١٢٤ للدارمي .

ليست مخلوقة ، فعيسى إذن ليس كلمة الله ولكن بكلمته كان . يقول (فيين
الكلمة والروح فرق في المعنى ، لأن الروح الذى نفخ فيه روح مخلوق
امتزج بخلقه ، والكلمة من الله غير مخلوقة لم تمتزج بعيسى ، ولكن كان
بها . فعلى هذا التأويل قلنا)^(١) .

وهكذا نرى الاتجاه السلبي القائم على الاكتفاء باستخدام أداة
المعرفة وهى العقل ، فى فهم النص ونصرتة مع التوقف عن التأويل ،
يتطور إلى استخدام العقل فى وضع القواعد العقلية ، واللجوء إلى التأويل
وسنرى إلى أى حد كان هذا الاختلاف جوهرياً فى متابعتها لهذا الاتجاه
الجديد عند التيمييين .

وإذ نرى ابن تيمية يخالف المعتزلة والأشاعرة فى اعتبار العقل أصلاً
للقول يفند مزاعمهم على أساس أن ما يبنى عليه النقل من العقل ليس هو
كل العقلية فيها حق ومنها باطل ، بل غاية ما يتوقف عليه الشرع من العقل
هو تصديقه للرسول ﷺ ، ثم على العقل أن يعزل نفسه بعد ذلك
فتصديق العقل للنقل له دلالة عامة مطلقة ، أما تصديق النقل للعقل فليس
كذلك .

ويقول (ولا يقال أن العقل قد زكى الشرع وعدله فإذا قدم الشرع
عليه لكان قدحا فيمن زكاه وعدله ، فيكون قدحا فيه .

لأن الرجوع فى موارد النزاع إلى قول الأعلم ليس قدحا فيما علم به
أنه أعلم) . وعند التعارض (. . لو أبطلنا النقل لكننا أبطلنا دلالة العقل)^(٢)
وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح معارضا للنقل . . فلا يجوز تقديمه .

ولا يعنى هذا تقديم النقل عند تعارض ظاهره مع العقل ، بل يقدم

(١) المصدر السابق ص ١٤٨

(٢) باعتبار أنه هو الذى دل على صحة النقل

القطعي أيا كان ، لكونه قطعيا لا غير ، ولا يجوز القول بتعارض النقل والعقل القطعيين لأنه قول بالجمع بين النقيضين^(١) .

ويقرر ابن قيم الجوزية أن استفسارات الصحابة للرسول لم يكن منشؤها قط التعارض بين النص والعقل بل التعارض بين النصوص في ظاهرها . وأما الاستشكال بالتعارض بين النص والعقل فقد حكى عن الكفار غسب^(٢) .

ومن هنا يذم ابن تيمية الواقفين عند حرفية النص ، كما يذم أولئك الذين يتلقون النصوص كأخبار ولا يلتفتون إلى كونها تتضمن دلالة عقلية على الربوبية .

والوحدانية .

والنبوة .

والمعاد .

وغيرها من الأصول .

ويذم أولئك الذين جعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فعلا فلا يحتاج إلى أن تبين الأدلة العقلية الواردة في النصوص ذاتها .

وهو يرى أن السلف لم يذموا الكلام بإطلاق . وإنما ذموا الباطل منه لخالفته الكتاب والسنة ، وخالفته العقل بالتالي لأن صريح العقل لا يخالف صحيح النقل وكيف يذم الكلام مع أن الله أمر رسوله بالاستدلال .

وهو يلتقي مع المعتزلة في أن الله لا يخاطب بما لا يعلم .

وفي أن الراشدين في العلم يعلمون تفسير القرآن الكريم . ومن وقف .

(١) دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم طبع مطبعة .

دار الكتب بالقاهرة عام ١٩٧١ ، ج١ ص ١٣٨ ، ١٧٠ ، ٨٧ .

(٢) الصواعق المرسلة ج١ ص ٢١٩

على لفظ الجلالة فراحه بالتأويل فى الآفة ما يؤول إلفه الأمر كوقت الساعة ، ومثل ذلك .

ومن هنا ذهب ابن فففة إلف البحث عن طرق الاستدلال التى رأى أنها طريق الرسل ، وطريق الاستدلال عنده : الاستدلال بالآفات ، وهو ما تكون — الدلالة فىه على عفن المدلول لا على كلف فندرج المدلول بفن أفراده . والاستدلال بقياس الأولى (١) .

ودخل ابن فففة بذلك فى جدل عمفق طويل أشبه بفدل المتكلمفن من حوله . أما الأدلة السمعية ففصنفها ابن ففم الجوزفة نوعفن : — نوع دل بطرف التنفبه إلف الدلفل العقلف .. ومن هذا غالب أدلة النبوة والمماد ، والصفات والتوفد .

ونوع لا فقوم على التنفبه إلف الدلفل العقلف وهو فسر جداً .
والأول هو الأغلب فى القرآن ، وهو أصل النوع الثانف .
والقدح فى النوعفن بالعقل فمتنع بالضرورة .
أما الأول فظاهر .

وأما الثانف فلا ستلزام القدح فىه القدح فى العقل الذى أنفبه . وإذا بطل العقل الذى أنفب السمع بطل ما عارض السمع من العقلفات .
وهذا هو الذى جعل التففففن ففساقون وراء الأدلة المنطقفة للدلالة على مباينة الله تعالى للعالم ، وعلوه علفه ، فعودوا بعد ذلك بالتأوفل على الآفات التى تففد المعفة كقوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم » (٢) .
وإذا كانت هذه منزلة أداة المعرفة «العقل» عند التففففن ، فإنهم فضمون

(١) درء فعارض العقل والنقل ج١ ص ١٤ — ١٩ ، والفرفان بفن الحق والباطل ج١ ص ١٠٨ ، والأكافل ج٢ ص ١١ من فجموعة الرسائل السكبرى طبعة صبفج عام ١٩٦٦
(٢) الصواعق المرسله ج١ ص ١٥٦ ، ص ٤٦ — ٤٨

خبر الواحد إلى الطرق التي توصل إلى المعرفة ، ويرون عدم رذته بدعوى مخالفته لظاهر القرآن أو العقل . . ويرون أن طبيعة المعرفة ، التي تتحصل من ذلك كله هي « اليقين » سواء كان عن طريق الدليل العقلي أو النقل . ويرى ابن تيمية أن القول بأن الدلالة النقلية لا تفيد اليقين هو من مبتدعات الرازي (١) .

ومن الواضح أن هذا الاتجاه الذي سار فيه ابن تيمية وأتباعه لم يكن منطبقاً انطباقاً كاملاً مع السلف الأوائل .

يقول الدكتور عوض الله حجازي (والذي نميل إليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا يفهمون معاني الآيات المتشابهة ، وأنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، وسواء سمينا ذلك تأويلاً إجمالياً ، أو غير تأويل ، فالمراد واحد وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ، ولم يطلقوها على الله بالمعنى المتبادر منها ، بل بالمعنى الذي في علمه تعالى) (٢) .

وأرى أن ابن تيمية كان يقترب بذلك عن يسمون بالعقلين . ذلك أن ابن تيمية لم ينزل العقل عن عرشه الذي أجلسه عليه المعتزلة والأشاعرة . . وإنما رفع النص إليه ليجلس بجواره ، بل أنه عندما رفع النص إلى عرش العقل ليشاركه فيه إنما فعل ذلك بإذن العقل الذي يقول عنه أنه سلطان عين والياً ثم عزل نفسه .

وهذا ما جعل بعض أهل الحديث والفقهاء الذين كانوا يحبون ابن تيمية ويعظمونه يرغبون به عن التوغل في الكلام والفلسفة .

وبذلك نكون قد أوضحنا في هذا القسم ميدان المعرفة وما يناسبه من

(١) الفرقان بين الحق والباطل ج ١ ص ١٠٦

(٢) ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي للأستاذ الدكتور عوض الله حجازي طبعة

مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢ .

طرق عند كل من : المعتزلة ، والأشاعرة ، والسلف بما فيهم التيميون .

وما نريد أن نبرزه من ذلك هو أن المتكلمين — وبخاصة المعتزلة والأشاعرة — اشترطوا في طبيعة المعرفة في الاعتقادات التي هي ميدانهم أن تكون في مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحي ، أي ما يفيد اليقين ، ولا يحتمل معه التقيض^(١) .

وهم من ثم رأوا أن الدليل العقلي هو الذي يحقق لهم ذلك ، فاعتمدوا عليه اعتماداً كاملاً في المسائل المؤسسة للعقيدة ، وهي أهم المسائل وأخطرها وأضعفوا من قيمة الدليل السمعي — حتى في المسائل التي تركوا له فيها مجالاً — وإن كان هدفهم النهائي هو نصرة الدليل السمعي نفسه .

وكان في تقديرهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعي ، لتوقف ثبوته على الأدلة العقلية المستقلة .

وحسبوا أنهم إن لم يفعلوا ذلك . وقعوا في الدور الباطل .

(١) نجد أساس هذه النظرة عند الفلاسفة المسلمين الذين قسموا الوجود إلى مطلق ومقيد أو واجب وممكن ، ووضعوا الأول في مرتبة أعلى من الثاني ، أو اعتبروا الأول هو الوجود الحقيقي والثاني زائفاً . هذه النظرة طبقوها على المعرفة . نسب إلى الكندي أنه جعل النوع الكامل من نوعي الوجود موضوع المعرفة اليقينية وجعل سبيل تحصيلها العقل .. ، وهو في هذا مقتد بأفلاطون وأرسطو .. فأفلاطون جعل المثل موضوع المعرفة اليقينية ، ووسيلتها العقل وأرسطو جعل الصور والمباها موضوعاً لها ووسيلتها العقل كذلك . وهذا يشير مرة أخرى إلى ارتباط نظرية المعرفة بنظرية الوجود في الفلسفة الإسلامية وفيمن أخذت عنه ، أو أخذ عنها .

أنظر الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي للدكتور محمد الهمي ج ٢ ص ٧٩ ، ٨٢

اِقْسَمُ الْخِيَامِ إمكان المعرفة

ما ذكرناه في الأقسام السابقة يضع أمامنا في وضوح النتائج التالية :
أن المتكلمين على اختلاف مذاهبهم كانوا يهدفون إلى تحصيل العلم ، بمعناه
الاصطلاحي أى الذى يفيد لليقين ، ولا يحتمل النقيض .
وقد ذهبوا كذلك إلى أن العقل هو الأداة المخصصة لذلك باستناده
إلى العلوم الضرورية المفيدة لليقين .

وقد وضعوا في قمة هذه العلوم الضرورية البديهيات تليها المحسوسات
فالقطريات والمجربات ، والمتواترات والحدسيات وبعضهم توسع في
العلوم الضرورية لأكثر من ذلك .

وإذ يستند العقل على هذه الضروريات في حصوله على اليقين ، يسلك
في سبيل الحصول على العلوم النظرية طرق الاستدلال التي ذكرناها في
طرق المعرفة .

وهم رأوا أن ذلك في قدرة العقل البشرى بالنسبة لميدان المعرفة عندهم
وهو الاعتقادات .

كما رأى بعضهم — وهم قلة — أن الدليل التلقئ يفيد العلم أيضاً في
الاعتقادات . ورأى الباقون أنه لا يفيد إلا الظن ، ومن ثم يؤخذ به في
العمليات لحسب .

ولكن المتكلمين واجهوا غيرهم من المنكرين للضروريات التي يقوم
عليها العلم وهؤلاء ثلاث طوائف :

١ — طائفة ترد الحسيات وتقبل البديهيات .

٢ — طائفة ترد البديهيات وتقبل الحسيات .

٣ — طائفة ترد البدهيات والحسيات جميعاً .

وقد رد المتكلمون على هذه الطوائف ، وسنعرض فيما يلي ما ذهب
إليه كل طائفة ورد المتكلمين عليها ليتبين على وجه أتم ما ذهب إليه
المتكلمون من إمكان المعرفة على الوجه الذي أوجزنناه .

مذهب رد الحسيات دون البدهيات :

يسرد صاحب المواقف حججهم :

الأولى : أن حكم الحس لا يصح في الكليات لأنه لا يدركها .

والمصنف يسلم بذلك .

الثانية : أن حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيراً . وهم يضربون
الأمثلة الكثيرة لذلك (١) .

ويلخص لنا الرازي في المحصل أوجه هذا الغلط بالنسبة للبصر : —
قد يرى الصغير كبيراً . . . وقد يرى الكبير صغيراً . ويرى الواحدة
ثنتين . ويرى الكثير واحداً . ويرى المعدوم موجوداً . ويرى المتحرك
ساكناً . ويرى الساكن متحركاً . ويرى المتحرك إلى جهة متحركاً إلى
ضدها . ويرى المستقيم منعكساً . ويرى الثلج أبيض وهو لالون له .
وهناك أوجه أخرى للغلط :

فقد يجزم الحس على الشيء بالاستمرار مع أنه لا يكون مستمراً ،
ولما حل غيره محله .

وقد يرى النائم شيئاً في النوم فيجزم بثبوته ثم يتبين له في اليقظة غلطه .

(١) المواقف ج ١ من ص ١٢٧ إلى ١٤٤

ويتصور صاحب « البرسام » (١) صوراً لا وجود لها (٢) .

ويسلم صاحب المواقف بأن الحس يقع في هذه الأغلاط لكنه يجيب بأن غاية ذلك هو أنها تقتضى أن لا يحزم العقل بمجرد الإحساس (٣) . ونحن نقول .. به (٤) بل لا بد مع ذلك من أمور أخرى توجب الجزم ، ولا تقتضى عدم الوثوق بجزمه ، عند حصول تلك الأمور مع الإحساس ولا تقتضى كون جزمه محتملاً للغلط (٥) .

مذهب رد البدهيات دون الحسيات :

وهؤلاء يرون أن الإحساس هو الأصل ، وأن الإنسان في مبدأ الفطرة خال عن الإدراكات كلها ، فإذا استعمل الحواس في الجزئيات ، تنبه لمشاركات بينها ومباينات ، وانتزع منها صوراً كلية يحكم على بعضها إيجاباً أو سلباً :

لما يبدية عقله ، كما في البدهيات أو بمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات ، فلولا إحساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من

(١) يبدو أنه نوع من الخلد .

(٢) المجلد ١٢، ٧ ويحل الفيلسوف بريس رؤيته لتفاحة فيبين الشك في كل أمر يحصل بها : هل هي تفاحة أو قطعة شمع ؟ هل هي موجودة أو أنه تحت حالة عقلية كالميتريا ؟ هل هي جسم أو سفة لجسم ، أو حال عرضية لجسم ؟ هل هي كائن طبعي أو كائن نفسي ؟ أولاً هذا ولا ذاك ؟ هل هي موجودة قبل لحظة رؤيته لها ؟ وهل هي مستمرة في الوجود بعد لحظة رؤيته لها ؟ كل هذا موضع شك .

أنظر مقال في المراجعة للدكتور سليمان دنيا س ٢١ ، ٢٢ مطبعة دار مطبعة مصر سنة ١٩٥٥ م

(٣) المواقف ج ١ ص ١٢٦

(٤) أليس ذلك كافياً في إخراج الحسيات من العلم الضروري ؟ ؟

التصورات والتصديقات ، وهم لذلك يرون الإحساس أصلاً^(١) والبدهييات
غرضاً ، ولهم في قدحهم في البدهييات شبه :

الشبهة الأولى :

قائمة على أن أجلى البدهييات ، غير يقينية ، وهى البدهييات الأربع التالية:
١ — الشئ إما أن يكون أو لا يكون ، يعنى الترديد بين النفي والإثبات
والبدهييات الثلاث التالية تؤول إلى هذا الترديد بين النفي
والإثبات .

٢ — الكل أعظم من الجزء .

٣ — الأشياء المتساوية لشئ واحد متساوية .

٤ — الجسم الواحد لا يكون فى آن واحد فى مكانين .

هذه البدهييات ، وهى فى مجموعها ترجع إلى الترديد بين النفي والإثبات
غير يقينية لما يأتى :

١ — لأن القضية القائمة على الترديد بين النفي والإثبات تتوقف على
تصور المعدوم ، وهو لا يتصور أصلاً .

٢ — لأن هذه القضية الترددية تقتضى تمييز المعدوم عن الموجود ،
ولو كان متميزاً — أى المعدوم — لكان له حقيقة وكان للعقل سلبها —
والا انتفى الوجود المقابل لها — وسلبها عدم خاص ، فيكون
قسماً من العدم المطلق وهو قسيم له ، لأنه نفيه الذى يقابله —
هذا خلف .

(١) يشبه ذلك فى الفلسفة الأوربية الحديثة مذهب جون لوك الذى يرى أن النفس فى الأصل
كلوح مصقول لم ينقش فيه شئ ، وأن التجربة هى التى تنقش فيها المعانى والمبادئ جبهة
والتجربة نوعان : تجربة واقعة على الأشياء الخارجية أى إحساس خارجى ، وتجربة باطنة
واقعة على أحوالنا النفسية .. وليس هناك مصدر آخر لمعان أخرى .
أنظر الفلسفة الحديثة لـ يوسف كرم ص ١٢٩ ، ١٤٠ .

٣ - أن الوسيلة ثابتة بينهما أى بين الوجود والعدم عند قوم حوق
آخرين فاشتبهه البديهي فلا ثقة .

وفد أجاب المصنف على هذه الأوجه :

بأن المتصور مفهوم المعدوم ، والتميز هو مفهومه أيضاً ، لا أن هناك
ذاتاً ثبت لها العدم فى نفس الأمر .

الشبهة الثانية :

أنا نجزم بالعادات كجزمنا بالأوليات .

مع أن العادات لا اعتماد عليها إذ يدخلها الاحتمال بالاتفاق .
فكذلك الأوليات .

أجاب المصنف على ذلك :

بأن الإمكان - أى إمكان نقائض ما جزمنا به من العادات - لا يناق
الجزم بالوقوع أما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقاذح فيها .
كما فى المحسوسات اليقينية .

الشبهة الثالثة :

أن للامزجة والعادات تأثيراً فى الاعتقادات فجاز أن يكون الجزم
لمزاج أو عادة عامين لجميع أفراد الإنسان المتفكرين فى البديهيات فلا تكون
يقينية .

ولا نسلم إمكان فرض الخلو عن هذه الامزجة والعادات إذ قد لا نشعر
ببعضها . وأجاب المصنف :

أن ما ذكرتم لا يدل على جواز كون السكل - أى جميع القضايا
البديهية - كذلك أى حاصلة بتأثير العادة والمزاج ، فإن الجزم يكون السكل
أعظم من الجزء مما ليس للامزجة أو العادات فيه مدخل قطما .

الشبهة الرابعة :

مزاولة العلوم دلت على أنه قد يتعارض دليلان قاطعان - بحسب الظاهر - مع أن أحدهما خطأ قطعاً .

وإذا كان أحدهما خطأ قطعاً مع جزم بديهية العقل بصحتها وصحة مقدماتها فقد ارتفع الوثوق عن أحكامها .

وأجاب المصنف :-

بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين بديهياً بقوله :

أن البديهي ما يجزم به يتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما .
فيتوقف البديهي على تجريدهما وتعلقهما على وجه هو مناط الحكم .

وقد يحدث خلل في هذا التجريد أو هذا العقل لوجود خفاء في الطرفين أو لكونهما نظريين .

فيتطرق الخطأ إلى البديهي لهذا السبب ، فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات .

الشبهة الخامسة :

أنا نجزم بصحة دليل ثم يظهر لنا خطؤه بعد أزمنة متطاولة ، فجاز مثله في الشكل ، أى كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الأمان عنها .

والجواب يعلم من جواب الشبهة الرابعة .

الشبهة السادسة :

أن في كل مذهب من المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبها للدادة فيها ونخالفوه ينكرونها وهذا يوجب الاشتباه ورفع الأمان .

فتلا يقول المعتزلة أن العدد موجد لأفعاله الاختيارية ، وادعى بعضهم أن هذا الحكم بديهي .

وعارضهم الأشاعرة والحكماء بحكم الضرورة أيضاً ، إذ لا بد لفعل العبد من مرجع ، ولا بد أن يكون هذا المرجع من الخارج والا تسلسل (١) .

والجواب : —

يعلم من جواب الشبهة الرابعة .

شبهة ختامية :

قالوا : إن أجبت عن هذه الشبهة فقد ألزمت أن البدهيات لا تصفو عن الشوائب ، ولا يحصل الوثوق بها إلا بالجواب عنها ، والجواب عنها إنما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البدهيات ضرورية .

وأيضاً فيلزم الدور لتوقف البدهيات حيثئذ على النظريات المتوقعة عليها ، هذا إذا كان الجواب بمقدمات نظرية ، وإن كان بمقدمات بدئية توقف الشيء على نفسه ، وإن لم تجبوا تمت الشبهة ، واتفى الجزم بالبدهيات .

وأجاب المصنف :

بأنه لا يشتغل بالأجوبة ، لأن الأوليات مستغنية عن أن يدافع عنها (٢) .

مذهب رد البدهيات والحسيات :

وهم السوفسطائية قالوا :

دليل الفريقين يبطلهما ، والنظر فرعهما ، فيبطل يبطلان أصله . وهؤلاء :

١ — اللا أدريون :

قالوا : بالتوقف ، وأنهم شاكون ، وأنهم شاكون في أنهم

شاكون .

(١) وهناك أمثلة أخرى كثيرة من ص ١٧٨ إلى ١٨٣ من المواقف الجزء الأول .
(٢) وأرى أنه أجاب إجابات مطولة دقيقة ضمنها البحث من ص ١٤٥ إلى ص ١٨٦ .

٢ — والعنادية :

يدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلا ، وإنما نشأ مذهبهم من الإشكالات المتعارضة فما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة .

ويرد عليهم بأنهم ناقضوا أنفسهم . لأنهم نفوا الأحكام كلها .
٣ — العندية :

يدعون أن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس .
ويجب المصنف :

بأن المحققين منعوا المناظرة مع السوفسطائية لأن المناظرة لإفادة الجحول بالمعلوم ؛ والخصم لا يعترف بمعلوم ، فالطريق معهم أن تعد عليهم أمور ، لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم مثل :
هل تميز بين الألم واللذة ؟
فإن أبوا أو جعوا ضربا .

وإذا اعترفوا بالألم فقد اعترفوا بالحسيات وهو من البدهيات .
وهكذا يطمئن المتكلمون إلى اعتقادهم في العلوم الضرورية .
ثم تأتي طوائف أخرى تشكر إمكان إفادة التنظر العلم في دائرة أوسع من إنكار الضروريات .

السمفية :

يذكر المصنف لهم شعباً .
أظهرها قولهم (للنظر لو أفاد العلم فع العلم بعدم المعارض .
إذ مع المعارض يحصل التوقف .
وهدمه ليس ضرورياً .
فهو نظري ، ويحتاج إلى نظر آخر .

و ينسلسل) .

يقول الأيجي : — في الجواب :

(النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري) .

يقول الجرجاني : (أى يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الأمر)^(١) .

وهكذا يدعى كل جانب الضرورة فيما يقرره .

المنكرون لافادة النظر العلم في الالهيات :

(قالوا : لانه — أى النظر — يفيد العلم في الهندسيات دون الالهيات .

والغاية فيها الظن ، والأخذ بالآخرى والأخلق ، واحتجوا بأن

الحقائق الالهية لا تتصور والتصديق بها فرع التصور .

قلنا : لا نسلم أنها لا تتصور بمفاتها قطعا . وإن سلم فيسكني تصورها

بعارض ما .

ثم هذا يلزمكم في الظن ، فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا) .

يقول الفتاوى في تعليقه : — (لهم أن يقولوا : التصور بالوجه يكفي

في الظن دون المجزم)^(٢) .

التعليميون :

يعبر عنهم صاحب المواقف بالملاحدة ، يقول عنهم : (الطائفة الثالثة

الملاحدة ، قالوا : النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم .

وقد رد عليهم بوجهين :

(١) الدوافع ج ١ ص ٢٢٣ .

(٢) الدوافع ج ١ ص ٢٣٥ — ٢٣٧ .

الأول : - صدق المعلم - ولا بد منه - إن علم بقوله - أى أخباره لنا بصدقه - لزوم الدور .

وإن علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية في معرفة الأمور الإلهية فلا حاجة إلى المعلم .

وأجيب عن هذا الوجه :

بأنه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بأن يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منهما معاً .
فلا دور ولا كفاية) .

وربما كانت الإجابة الأقوى هى ما أتى بها الفناى فى تعليقه على قوله « ففيه كفاية » .

قال : (فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه بدليل دال على أن كلامه مطلقاً صادق ، وليس صدق المعلم من المعارف الإلهية التى يدعى عدم استقلال العقل فيها ، لأن المراد بها الأمور الغائبة عن الحس ، وصدقه عما يهتدى إليه بمشاهدة قرآن) (١) .

وبعد :

فهل سلم للمتكلمين جميع ما ذهبوا إليه من العلوم الضرورية ، وإفادتها العلم ؟؟ هذا ما اطمأنوا إليه .

وخرجوا منه بمسيرتهم الحافلة فى إثبات العقائد الدينية بالحجج البرهانية .

الباب الثاني

الفصل الأول

نقد نظرية المتكلمين في المعرفة

حول طبيعة المعرفة

العلوم الضرورية :

تمثل الأوليات - النقطة الأساسية الأولى في البناء العقلي للعقيدة عند المتكلمين .

يقول الجرجاني (لا بد لنا من ذلك إذ إليها المنتهى ، فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها ، ولولاها لم تتحصل على علم أصلاً)^(١) .

فهل سلمت هذه الأوليات للمتكلمين على وجه تسكن النفس إلى أنه مفيد للعلم بمعناه الاصطلاحي عند المتكلمين ؟
لست أرى أن ما ذكره المتكلمون من رد على المنكرين للبيديات أو للحسيات ، أو لهما معاً ، يمكن أن يرد الثقة فيها إلى درجة الوصول بها إلى حد العلم ، الذي اصطلاح عليه .

مذهب رد الحسيات :

يسلم المتكلمون بأن الحس يقع في الأغلاط التي يذكرها أصحاب هذا المذهب .

والمتكلمون يقولون بأن العقل لا يجزم بالحسيات بمجرد الإحساس ،
بل لابد مع ذلك من أمور آخر توجب الجزم .
وهذا في اعتقادي كاف في إخراج الحسيات من حيث هي كذلك من
جملة العلوم الضرورية .

مذهب رد البدهيات :

لهم في ذلك شبه .

الشبهة الأولى : تعتمد على نقد بدهية التردد بين النفي والإثبات وأن
ذلك يتوقف على تمييز المعدوم وهو غير ممكن .
وفي اعتقادي أن المعدوم لا يمكن تمييزه ، اللهم إلا أن يقال : يمكن
بوجه ما .

ولكن هذا النوع من التمييز يكفي في الظن لا في اليقين .

الشبهة الثانية : تعتمد على نقد البدهيات من حيث أن الجزم بها مساو
للجزم بالعاديات . والعاديات يدخلها الاحتمال بالاتفاق .

وجواب المتكلمين بأن احتمال النقيض في العاديات لا ينافي الجزم
بالوقوع غير مفيد في رأيي ، لأن شرط العلم أن لا يدخله احتمال النقيض
على أي وجه .

الشبهة الثالثة : تعتمد على نقد البدهيات من حيث إمكان خضوعها
للمزاج العام .

وجواب المتكلمين بضرب مثال لبدهية ظاهرة الوضوح مثل — الكل
أعظم من الجزء — غير مفيد في رأيي ما دمنا لم نرفع الاحتمال المذكور
من أسامه بالنسبة للبدهيات عموما .

الشبهة الرابعة : تعتمد على نقد البدهيات من حيث استعمالها في الأدلة
المتعارضة دون أن يظهر لنا المخطيء منها .

وجواب المتكلمين بأن مرجع الغموض هو إلى وقوع الخطأ في تعقل
البدهى وتجريده ، هذا الجواب فى رأى إحالة إلى مجهول . ولا يسقط
الاحتمال الوارد .

الشبهة الختامية : أن الاشتغال بالرد على هذه الشبهة هو فى ذاته قاذح
فى البدهيات .

وجواب صاحب المواقف بعدم الاشتغال هو فى اعتقادى مغالطة واضحة.

مذهب رد الحسيات والبدهيات معا :

وهو مذهب السوفسطائيين .

والجواب الذى يختاره المتكلمون على أنه هو التحقيق فى الموضوع ،
وهو أنه لا يرد عليهم — أى على السوفسطائيين — وإنما يعذبون حتى
يقروا بالآلم فيكون ذلك إقراراً بالحسيات ...

هذا الجواب فى رأى مفيد لقضية الحقيقة لكنه هروب من طريق
إثباتها بالعقل إلى طريق إثباتها بالضرورة العملية ، أما العقل فهو لا يمكنه
أن يقدم حكماً يقينياً واحداً مهما يقع عليهم من عذاب .

وهذا الرد أيضاً يخدم الإدراك الحسى فحسب ، وقد رأينا شبه المنكرين
للبدهيات دون الحسيات ، كما رأينا شبه المنكرين للحسيات ، ومن ناحية
أخرى أليس القذح فى الحسيات يؤول إلى القذح فى البدهيات ؟

وهل نقنعنا المناقشة الآتية التى ذكرها حسن حلي :

(يمكن أن يناقش فيه أن القذح فى الحسيات بمعنى أن الحس لا يفيد
اليقين . والقذح فيها بهذا المعنى لا يؤول إلى القذح فى البدهيات ، لجوانب
أن يكون الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الثبات كافياً فى
الاستعداد للبدهيات)^(١) .

أقول : كيف يجوز أن يبنى البدهى اليقيني على استعداد مبنى على الظن ؟ كيف يجوز أن يبنى اليقين على الظن ؟ ألسنا في مقام إثبات العلم بالمعنى الاصطلاحي ؟؟

السمنية : أظهر الشبه عند السمنية وارد على إفادة النظر العلم من حيث أنه يشترط لذلك العلم بعدم المعارض العقلي ، وهو غير ممكن .
وجواب المتكلمين قائم على أساس أن العلم بعدم المعارض — عند إقامة الدليل على مقدمات قطعية — ...

يعلم بالضرورة :

وكيف يكون معلوما بالضرورة وفي قدرة العقل إقامة الاحتمال بوجود المعارض ؟
إن احتمال وجود المعارض يظل قائماً في العقل ، ولا يمكن إسقاطه إلا بالدليل .

المهندسون :

وشبهتهم قائمة على أن إفادة النظر العلم بالاهليات غير ممكن من حيث أن الحقائق الالهية لا تتصور ، والتصديق بها فرع تصورها .
وجواب المتكلمين قائم على أن تصورها ممكن بوجه ما .
ويكفي في رد هذا الجواب ما قاله الفنارى (. . التصور بالوجه يكفى في الظن دون الجزم .)

ولست أدري كيف تكون العلوم الضرورية بالغة حد الجزم الذى لا يشمل النقيض مع أن المتكلمين يقولون بالتفاوت بينها ؟
يقول الجرجاني :

(لعلم أن العمدة من هذه المبادئ الأولى السبعة :

هى الأوليات

ثم القضايا الفطرية

ثم المشاهدات .

ثم الوهميات .

وأما الجريبات والحدسيات والمتواترات فهى وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره إلا إذا شاركه فى الأمور المقتضية لها (١) .

ونجد نظير ذلك عند القاضى عبد الجبار إذ يحتكم فى صحة النظر إلى سكون النفس الذى يرى فيه تفاوتاً (. . . فهناك سكون للنفس ، وهناك من نفسه أسكن .) (٢) .

لعمري كيف يمكن التفاضل فى العلوم الضرورية أو فى سكون النفس إذا افترضنا أن الكلام عن العلم البالغ حد الجرم المطابق الذى لا يحتمل النقيض ؟

ألم يرفض بعض المتكلمين فى موضوع آخر التفاضل فى الإيمان بالزيادة والنقص إذا أخذ على أنه التصديق الجازم ؟ (٣) . وكيف يمكن أن تكون البدهيات علوماً ضرورية والمتكلمون أنفسهم يقرون بوقوع الخلاف فى بعضها .

هذا هو الامام الرازى يسوق أدلة المنكرين لبدهية والحادث

(١) المواقف ج ٢ ص ٤٢ .

(٢) أنظر النظر والمعارف ص ١٤٨ ، ص ١٩٩ — ١٠٤ .

(٣) عند أبى حنيفة وأصحابه وكثير من العلماء أنه لا يزيد ولا ينقص ، لأنه اسم . لتصديق البالغ حد الجزم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، وقال الامام الرازى أن الخلاف قد هذا فرع تقسيم الإيمان ، فإذا قلنا هو التصديق فلا يتفاوت ، أنظر شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٦١ .

لا بد له من محدث ، ، وبديهية « الممكن لا بد له من مرجع لحدوثه ، وهما بدهيتان يعتمد عليهما علم الكلام في إثبات الصانع أو واجب الوجود : من ذلك قولهم : إن إطباق العقلاء على افتقار الحادث إلى الفاعل ليس أقوى عند العقل من إطباقهم على افتقار الحادث إلى زمان ومكان ، وعلى افتقار البناء الحادث إلى مادة سابقة (١) .

وكيف يمكن اعتبار البدهيات أو الأوليات علماً بالغاً حد الجزم والمطابقة لا يحتمل النقيض مع أنها لا تزال قضية العقل البشرى إلى اليوم ؟ أنظر ما يقوله أحد مؤرخي الفلسفة (يدعى العقليون أن القضايا التي يحكم بها العقل قضايا كلية صادقة صدقاً ضرورياً لا يتطرق إليه شك . ويستندون في ذلك إلى أن هذه الأحكام فطرية أو ذاتية للعقل . والحقيقة أن كونها ذاتية ليس دليلاً على ضرورة صدقها أو عموميتها . كذلك فانه من الصعب أن نضع حداً فاصلاً بين الأحكام الأولية التي يقول بها العقل بفطرته ، والأحكام المكتسبة من التجربة . (٢) . إن هذا — على أقل تقدير — يضع أمامنا احتمالاً ، هو أن تكون البدهية شعوراً ذاتياً داخلياً لا سنبل لنا إلى أن نعرف شيئاً عن مطابقته للخارج .

أن المطابقة بين الفسكرة والواقع ، — وهي جزء من ماهية العلم — لا يمكن للعقل إجراؤها . لأن ذلك كما يقرره كانت يقتضى مقارنة بين الفسكرة التي لدينا عن الشيء وبين الشيء في ذاته وهذه المقارنة غير ممكنة لأن أى مقارنة نجريها ستكون بين فكرتنا عن الشيء ، وبين الشيء كما هو في فكرتنا

(١) أنظر المطالب العالية تحقيق د : عمران من ٥٤ إلى ٦٠ مكتبة كلية أصول الدين .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازم لكوليه من ٢٧٤ .

لا كما هو في ذاته ، فالمقارنة ستكون دائماً بين فكرة وفكرة ، أما الشيء في ذاته فلا سبيل لنا إليه .. (١) .

واحتمال أن تكون الأوليات شعوراً ذاتياً ألح على أذهان كثير من الفلاسفة .

ولقد وقع ديكارت فريسة له ، وحاول الخروج منه بديهية « أنا أفكر فانا موجود » لكنه في تقدرى لم يكد يصل إلى هذه البديهية حتى غرق في بحر الذاتية مرة أخرى ، إذ أن ما أثبتته هو هذا الأنا المفكر دون أى شيء آخر (٢) .

وحاول أن يخرج منه إلى قضية « الله موجود » وأنه ليس مضلاً ، لكن يستوثق من البديهيات والعلوم الأخرى .

أن شكك تطرق حتى إلى الحقائق الرياضية ذلك لأن الاحتمال الذى أدى به إلى ذلك هو وجود (.. شيطان يضل صاحب الفلسفة . إن اثنين وثلاثة تساوى خمسة ، لكن ضرورة حاصل هذا الجمع قد تكون ضرورة داخلية ذاتية بمعنى أنها من ضرورات عالم الأذهان وليس بلازم فى عالم الواقع وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة تساوى خمسة ..) (٣) .
وعند ليننتز (٤) أن جميع الأحكام تحليلية حتى الأحكام التجريبية يمكن أن تحلل حدودها من الوجهة النظرية حتى يتضح أن الرابطة بينها ضرورية « من الوجهة المنطقية » .

(١) مقال في المعرفة ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) أنظر التأملات فى الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين مطبعة عام ١٩٦٥ ص ٩ — ١٣ وديكارت فيلسوف فرنسى ١٥٩٦ — ١٦٥٠ م

(٣) المصدر السابق ص ١٢ .

(٤) هو جوفريد فلهلم ليننتز فيل-وف ألمانى ١٦٤٦ — ١٧١٦ م

ويذهب هيوم^(١) إلى أن الأحكام القبلية (الأولية) كلها تحليلية.
ويرى كروزيومس^(٢) أن هناك عقلا لا يخضع ولا يتخضع ، هو
الذي غرس هذه العلوم الأولية في عقولنا .
وإذن فالمرجع إلى ذلك العقل ، لا إلى عقولنا نحن .
ويرى كانت^(٣) أن المعاني الأولية أمور نظرية تابعة لطبيعة العقل
نفسه ، وأتباعه يصفونها بطريقة أدق بأنها أمور افتراضية تتخذ منها
أساساً لبحثنا في العلوم^(٤) .
ويرى شار^(٥) أن ما ينظر إليه على أنه بديهيات ضرورية — كبدا
الذاتية وعدم التناقض — قد وصل إليه الفكر بحكم تكيفه مع البيئة
وبفضلها ، وإذن فلا توجد بديهيات ، وإنما توجد مصادر وبمعنى آخر
توجد فروض أوحى بها التجربة وقبلناها ، ولكن لم نستطع أن نبرهن
على صدقها (إن التفكير قائم على مصادر ، والمصادر لم تخضع
لبرهان وإنما هي موضع إيمان^(٦)) .

وبعد .

فإذا افترضنا أن هذه الاحتمالات غير واردة على العلوم الضرورية بما
فيها البديهيات ، فاتها على وجه التأكيد — وبخاصة عند المتكلمين — من
العلوم الحادثة .

(١) هو دافيد هيوم فيلسوف إنجليزي ١٧١١ — ١٧٧٦ م

(٢) فيلسوف ألماني ١٧١٥ — ١٧٧٥ •

(٣) هو إيمانويل كانت فيلسوف ألماني ١٧٢٤ — ١٨٠٤ م

(٤) أولئك كوليه — المدخل إلى الفلسفة ص ٢٧٢ •

(٥) هو فرديناوند كاتيج سكوت شار فيلسوف إنجليزي ١٨٦٤ — ١٩٢٧ م

(٦) وليم جيس للدكتور محمود زيدان ص ٢٠٣ طبع دار المعارف عام ١٩٥٨ م

وتصبح الثقة فيها متوقفة على الثقة فيمن أحدثها (١) .
صحيح أن هذه الأوليات ليست عما يحتاج إلى إقامة دليل على صحتها
خالفرض أنها ضرورية ، والضروريات لا يقام الدليل على صحتها .
لكن هذا لا يمنع من البحث عن مصدرها ، تماماً كما أن التسليم
بضرورة هذه العلوم لا يمنع من البحث عن محدث العقل الذى هى جزء
منه أو غريزة فيه أو هى هو على اختلاف في مفهوم : العقل ،
إننا ما لم نصل إلى إجابة شافية عن مصدر هذه العلوم فسيظل حلم
الغزالي وشيطان ديكارت احتمالاً قائماً يهدد كل معرفة بالسقوط عن
مرتبة اليقين .

يقول الدكتور سليمان دنيا :
(ان ملاحظة إمكان هذه الحالة — أعنى إمكان انتقال الإنسان إلى
طور آخر تكون نسبته إلى يقظته كنسبة يقظته إلى نومه — من شأنها :
أن توقف العقل عن إدطاء :
أن أحكامه صحيحة في الواقع ونفس الأمر .
ومن شأنها أن تجعله يكف عن إدطاء أنه قادر على النفوذ إلى أسرار
الوجود .) (٢) .

هناك فرق كبير بين أن نسأل عن مصدر البدهيات وبين أن نطلب
دليلاً عليها .
ونحن هنا نسأل عن مصدر البدهيات ، ولقد أجاب المتكلمون على هذا
السؤال كما ذكرنا في مبحث فاعل النظر .

(١) أنظر ما يقوله القاضي عبد الجبار من أنه لا تبطل العلوم الضرورية لأنها من نبل
أمة تعالى - النظر والمعارف ص ٦٥
(٢) مقال في المعرفة ص ١٨

لقد ذكروا أن الله هو الخالق للعلوم الضرورية ، كما قالوا في مواضع أخرى أنه الخالق للعلوم النظرية قال بذلك الأشاعرة .
بل قال بذلك المعتزلة أيضاً على الرغم من أنهم يقولون في سائر الأفعال الأخرى إن العبد خالق أفعال نفسه .
ولإذن فلا يمكن الثقة في العلوم الضرورية قبل معرفة الله سبحانه وتعالى .

هذا في حين أن المتكلمين يضعون العلوم الضرورية كطريق إلى معرفة الله .

فهم إذن جعلوا معرفة الله متوقفة على العلوم الضرورية ، وجعلوا العلوم الضرورية متوقفة على معرفة الله وهذا دور يهدم البناء العقلي لعلم الكلام من أساسه .

والنتيجة التي فصل إليها من نقد البدهيات على هذا النحو :
أن جملة هذا النقد تضعنا أمام احتمالات واردة على العلوم الضرورية
احتمالات تمنع من تحقق العلم بمعناه الاصطلاحي :

١ - الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض ، .

أو الصفة التي توجب لمحلها تمييزاً بين الأمور لا يحتمل التقيض .

وهو لا يحتمل النقيض بمعنى (لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز بوجه من الوجوه ، بمعنى أنه غير قابل لطرو نقيض ذلك التمييز عليه على وجه مطابق الواقع) (١) .

إنه اليقين (الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبق معه ريبه ، ولا يقارنه إمكان الغلط ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك) (٢) .

(١) التفرير والتعير لابن أمير ج ١ ص ٤٤

(٢) المنقذ من الضلال للإمام الغزالي .

هذا العلم على هذا الاصطلاح لا يمكن أن يتحقق في الأوليات مع هذه الاحتمالات الواردة عليها .

ومع ذلك فإن هذه الاحتمالات لا تلغى :

أولاً : الضرورة العملية ، التي يحسم بها الموقف مع السوفسطائيين .

ثانياً : الظن ، بمعناه الاصطلاحي أيضاً (حكم يحتمل متعلقه نقيضة عند الحاكم احتمالاً مرجوحاً ، بمعنى أنه لو خطر بالبال الحكم بإمكانه) (١) .

ثالثاً : وقد لا يلغى ، غلبة الظن ، الذي يتعمد فيه القلب على الراجح ويطرح المرجوح ، دون أن يبلغ حد الجزم الذي هو العلم .

بين المعرفة الحسية والعقلية :

رأينا مذهب المتكلمين في المعرفة قائماً على الثقة في قدرة العقل على تحصيل اليقين .

وعلى الثقة في إدراك الحس للمحسوسات .

وسنتأش فيها إلى قدرة العقل في اتصاله بالحس على الوصول إلى اليقين .

ولقد بينا فيما سبق النقد الموجه إلى الحسيات — .

ورأينا تراجع المتكلمين عن الثقة فيها بمجرد كونها محسوسات ، بل لا بد من أمور أخرى توجب الجزم .

وبالإضافة إلى ما قيل سابقاً عن الأغلاط التي يقع بها الحس ، فإن العلم الحديث يؤكد لنا أن الأشياء في الواقع ليست على الوجه الذي ندرکها فيه إدراكاً حسياً (فالجهر والمنظار وجميع أدوات القياس المباشر وغير المباشر كل أولئك يذكروننا على الدوام بالفرق بين ما نحسه من

(١) التقرير والتحجير لابن أميرج ١ من ٤٠ - ٤١

الاشياء وبين الاشياء في ذاتها ، (١) .

ومن هذا النقد الموجه إلى الحواس لجواز الخطأ عليها رجع المتكلمون بالثقة فيها إلى الثقة في العقل ، فللعقل دوره في الجزم في مجال المحسوسات لكن بضميمة أمور أخرى وليس بمجرد الإحساس .

ومن هنا رد القاضى عبد الجبار على من يطعنون بعدم صحة النظر على أساس جواز الخطأ على الحواس إذ يقولون ، (فالحواس أجلى من العقل وما يرد عليها أظهر مما يرد على العقل ، فمن باب أولى يجوز الخطأ على العقل ، وذلك يمنع صحة النظر) .

أقول : يرد القاضى عبد الجبار على هؤلاء بمنع أن الحواس أقوى . لأننا بالفعل نميز ما يدرك بالحواس ، وضبط ما يرد على الحواس إنما يكون بالعقل (والعقل هو الميار على الحواس ؛ وهو الأصل فيما يوثق به) . (٢) .

لكن من أين للعقل هذا الميار ؟

أليس يستقي مبادئه من الحس ؟

لقد ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين أنفسهم .

وذهب إلى ذلك المذهب التجريبي في الفلسفة الأوروبية الحديثة .

يقرر جون لوك (٣) أنه (ليس في العقل شيء لم يكن موجوداً من قبل

في الحس) . (٤) .

ويقرر هيوم بعد تحليله للأفكار والتصورات العقلية أنها نشأت عن

الإنطباعات الحسية . بما في ذلك قانون العلية .

(١) المدخل لأرئند كولية م ٣٠١ - ٣٠٢

(٢) العطر والمعارف م ١٦١ - ١٦٣

(٣) فيلسوف إنجليزي ١٦٣٢ - ١٧٠٤ م

(٤) المدخل لأرئند كولية م ٤٠

وتساوى القضايا كلها في نظر التجزيين في أن مصدرها التجربة ، ثم
يخفقون بين ما يحكم العقل بصدقه منها ، وما لا يحكم بصدقه ، فالأول يستند
إلى التجربة كالثاني ، إلا أنه ضرورى بحكم العملية التى تستخدم فى الوصول
إليه . . فقانون العلية ضرورى لا لأن العقل يقرره بحكم فطرته ، ولكن
لأن التجربة دعمته وربطت بين طرفيه برباط قوى^(١) .

فإذا كانت المعرفة العقلية مستنبطة من الإدراكات الحسية ، وقد سلم
المتكلمون بأن الحس يقع فى أخطاء كثيرة فكيف يكون المرجع إلى العقل
كمقيار للحس ؟ أو كيف يوثق بالعقل مع عدم الثقة فى الحسيات وهى أساس
له ؟ بل أننا إذا افترضنا أن النقد الموجه إلى الحس غير قائم ، فإن مجرد
اقتصار العقل على استمداد مبادئه وأوليائه وقضاياه من الحس يطعن فى
صلاحية العقل النظر فى الإلهيات ، على وجه يؤدى إلى العلم بمعناه
الاصطلاحي .

وهذا ما جعل الامام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود يقول عن
العقل أنك (إذا جردته من المدركات الحسية ، فقد أزلته إزالة لا تترك له
من أثر) وما دام الأمر كذلك فالتفكير المجرد من المحسوسات معدوم . .
وعلى هذا الأساس فإن البحث فى المغيبات — وهى لا شأن لها بالحس —
بالعقل (. . لا يؤدى إلى نتيجة)^(٢) .

ومن هنا يقول كانت :

(. . اننا نسلم بالكائنات المعقولة ، ولكننا نتمسك بهذه القاعدة
التي لا استثناء فيها ، وهى :

(١) المدخل لآزفله كولييه ص ٢٧٦ ومقدمة لكل ميتافيزيقا . . لكات ص ٢٨ ، ٣٣ ، ٤٤

٤٤ ترجمة الدكتور نازلى إسماعيل نصر دار الكتاب ١٩٦٨ م

(٢) ملحق المنقذ من الضلال ص ٣٥١ ، ٣٥٢ . الدكتور عبد الحلیم محمود .

أنتا لا نعلم شيئاً معيناً عن الكائنات المعقولة الخالصة ، ولا يمكن معرفة أى شيء عنها ، لأن تصورات الذهن المجردة لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط فإذا ما ابتعدنا عنها فإن التصورات تفقد كل دلالتها .^(١)

وماذا نذهب بعيداً ؟

أيدرك العقل المحسوس ذاته ؟

أيدركه ، بالكنه ، ؟

أن التعريف بالحد كما هو عند أرسطو ، المعروف للماهية أو للذات ، ليس ممكناً ، أن المنطق الأرسطي يعتبر الاختصار على تمييز المحدود عن غيره . دون تنعيم حقيقته بمقوماتها لإخلالاً بالحد . فهو يتوقف على معرفة جميع الذاتيات وترتيبها على الوجه الصحيح لذلك كان من الصعب - على الأقل - التوصل إليه ، كما لاحظ ذلك ابن سينا والإمام الغزالي والرازي ، وابن تيمية وغيرهم من المتكلمين والأصوليين^(٢) .

ويقول كانت :

(توجد موضوعات محسوسة وخارجة عنا . . لكننا لا ندري ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها أنتا لا نعرف غير ظاهرها ، أى التمثلات التى تحدثنا فيها وتؤثر بها على حواسنا . . وبدون أن تتشكك في الوجود الواقعي للأشياء الخارجية نستطيع أن نقول عن عدد كبير من محمولاتها : أنها لا تخص الأشياء في ذاتها ، إنما تخص فقط ظواهرها التى ليس لها وجود خارج تمثلاتنا^(٣)) .

(١) مقدمة لكل ميتافيزيقا . . لا ما نوبل كالت ص ١٢٧

(٢) أنظر متاهج البحث للدكتور على سامي النشار ص ٨٩ ، ١٠١ والرد على المنطقيين

لابن تيمية ، ومقيار العلم للغزالي .

(٣) مقدمة لكل ميتافيزيقا ص ٨٧

ويعمل كانت لعدم إمكان معرفة الشيء في ذاته سواء بطريقة قبلية أو بعدية^(١) على النحو التالي :

أما عدم إمكانها بطريقة قبلية فذلك لأن الأشياء لا تخضع لقواعد للذهن ، وإنما يجب أن تخضع قواعد الذهن لها فهي إذن يجب أن تعطى لنا مقدما حتى يمكن أن نستخلص منها ما نتعين به .

وعندئذ لا نعرفها معرفة قبلية . كذلك لا نعرفها معرفة بعدية ، لأنني يجب أن أعرف القوانين التي تنظم وجود الأشياء بالضرورة ، في حين أن التجربة أعلم عن طريقها ما هو موجود ولكني لا أعلم أبداً عن طريقها ما ينبغي أن يكون موجودا بالضرورة على هذا النحو لا على نحو آخر^(٢) .

ويقول :

(لقد لاحظنا منذ فترة طويلة أن ذات الجواهر كلها هي بمعناها الخاص : ما يبقى بعد إسقاط الأعراض كلها عنها بوصفها محمولات . وبالتالي فما هو جوهرى يكون غير معلوم .

إن الطبيعة النوعية للذهن تقوم على التفكير الاستدلالي في الأشياء أى على التفكير بواسطة التصورات وإذا بواسطة المحمولات وحدها ، التي يجب أن تفتقر بالتالى إلى الذات المطلقة ..^(٣) .

والنتيجة التي نخرج بها من هذا البحث هي ما خرجنا به من البحث

السابق .

أن العلم بشروطه الاصطلاحية تقف دونه علاقة الحس بالعقل وعلاقة العقل بالحس ، وعدم قدرة العقل على إدراك الشيء في ذاته .

(١) يقصد بالطريقة القبلية ما يكون عن طريق الأوليات المجردة وبالبعدية ما يكون

عن طريق التجربة .

(٢،٣) مقدمة ص ٩٧ ، ٩٨ و ص ٨١ .

والمجال مفتوح للعقل في مستوى الظن .

إن انحسار العقل إلى مستوى الظن هو ما جعل الإمام الرازى يثبت حيرته وإتمامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة في مسائل خالف فيها الأشاعرة واختار التوقف :

في مسألة جواز رؤيته تعالى . أو العكس .

في مسألة حدوث العالم أو قدمه .

في مسألة الجبر والاختيار (١) .

وهو ما جعله يقول :

(رأيت في بعض الكتب أنه نقل عن عظماء الحكمة وأساطين الفلسفة أنهم قالوا : الغاية القصوى في هذا الباب الأخذ بالأولى والأخلق والتمسك بالجانب الأفضل الأكمل أما الجزم المانع من النقيض فقد لا يمكن تحصيله في بعض المباحث وللقائلين بهذا القول أن يحتجوا بوجوه ..)

ثم يذهب الرازى يقرر هذه الحجة :

فالحجة الأولى : قائمة على أن علم الإنسان بذاته — وهو أظهر المعلومات عنده — (قد بلغ في الصعوبة والخفاء إلى حيث عجزت العقول عن الوصول إليه) .

فن باب أولى يكون علمه كذلك في الالهيّات .

والرازى يسوق أدلة على أن علم الإنسان بذاته يكون أظهر من علمه بغيرها . ويسوق أدلته أيضاً على أن علم الإنسان بذاته قد بلغ الغاية في الصعوبة والخفاء ثم هو يقرر هذه الحجة بوجه آخر يدخل فيه إلى جانب خفاء علم الإنسان بذاته ، خفاء علمه بالمكان ، والزمان والجسم .

وهو يوضح كيف خفي علينا العلم بهذه الأمور .

(١٧) أنظر مقدمة المطالب العائليّة تحقيق الدكتور عمران س، ٨٧، ٨٢ مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة

والحجة الثانية : تشبيهه قوة البصيرة بقوة البصر ، فقوة البصر تخفى عليها المبصرات الخفية الضعيفة ، والمبصرات القوية القاهرة ، كقرص الشمس عند غايته لمعانه وإشراقه ، ولا نبصر بأحاطة وتمام إلا المبصرات المعتدلة أو المتوسطة : فكذلك قوة البصيرة تخفى عليها المعلومات الضعيفة الخفية والمعلومات القاهرة العالية المقدسة ، وهذه أشرفها وأعلاها ذات الله وصفاته .

والحجة الثالثة : قائمة على تقسيم العلوم إلى تصورية وتصديقية ، والتصورية أربعة أنواع الماهيات التي تدرك بالحس ، والماهيات التي تدرك من نفوسنا إدراكاً ضرورياً كالآلم واللذة ، والماهيات التي تدركها بحكم فطرة عقولنا لتصورنا لمعنى الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، والماهيات التي يركبها الخيال ، أو يركبها العقل من هذه الماهيات المتقدمة ، هكذا . . . التصورات محصورة في هذه الأقسام وبالتالي فالتصديقات محصورة فيها ، وحقيقة الحق سبحانه مخافة لجملة هذه الماهيات بأسرها ثم يقرر أنه مخالف لها في سائر الوجوه (وإذا كان كذلك وجب إلا يكون حقيقته متصورة للخلق بوجه من الوجوه وإذا لم تكن حقيقته متصورة للخلق كان الحكم عليها بالسلب والایجاب البسيطين أو المركبين ممتنعاً) .

الحجة الرابعة :

أن الانتقال من المعلوم إلى المجهول لا يعقل إلا بأحد ثلاثة وجوه : الاستدلال بالعلة على المعلول ، الاستدلال بالمساوى على المساوى الاستدلال بالمعلول على العلة . لا جائز الاستدلال على الله بأحد الوجهين الأولين ويمكن بالوجه الثالث إلا أن الوسائط ما بين المعلول والعلة بحسب درجات الموجودات المجردة المقدسة — كثيرة خفية (فلا جرم بقيت أكثر النفوس البشرية في درجة من درجات هذه المتوسطات . . . بل

نقول : أكثر الخلق بقوا في حضيض عوالم المحسوسات ، والشاذ القليل منهم خلص من طام الحمى ، فيترقى من عالم المحسوسات إلى عالم الخيالات ، والقليل من أصحاب الخيالات انتقل إلى عالم المعقولات ، ثم في عالم المعقولات مراتب الأرواح المقدسة كثيرة فلا جرم أكثر العقول الواصلة إلى أنوار المعقولات تلاشت وفنيت واضمحلت في أنوار تلك الأرواح المقدسة إلا من أيد بقوة قاهرة ونفس إلهية تترقى من زنجبيل المريح إلى سلسيل المشتري ، ومنه إلى كافور زحل ثم استعلى على الكل وترقى على الكل ووصل إلى الحضرة المقدسة عن لواحق الامكان وغبار الحدوث واستسعد بقوله وسقام بهم شراباً طهوراً^(١) .

وهذا ما لاحظته ابن تيمية أيضاً إذ يقول :
إن كبار العقليين معترفون بأن العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامة المطالب الإلهية ، فإذا كان هكذا فالواجب تلقي علم ذلك من النبوات^(٢) .

على أنني بالرغم من الثقة الكاملة التي وضعها المتكلمون في العقل وجدت عندهم إحساساً خفياً بعدم قدرته على العلم الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل التقيض في مواضع من كلامهم :

منها اضطراؤهم إلى التفرقة بين العلم والجمل « بالبدية » .
يقول الجرجاني (وأما نحن فنقول إذا حصل للناظر العلم بالمقدمات القطعية الصادقة وبترتبها المفضى إلى المطلوب فإنه يعلم بالبدية أن اللازم عنه علم لا جمل .)^(٣) .

وهو يقول هذا معبراً عن رفضه لما ذهب إليه المعتزلة من أن التفرقة

(١) المطالب العالمة للرازي . تحقيق د : عمران ص ١٠ إلى ص ٣١

(٢) القرطبي بين الحق والباطل لابن تيمية من مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) المواظف الجزء الأول ص ٢٣٤

بين العلم والجهل تكون بسكون النفس للعالم .

يقول القاضى عبد الجبار (وما أدهاه أبو عثمان رحمه الله من أن نفس الجاهل تسكن فذلك تقدير من الجاهل لا أنه في الحقيقة ساكن ، وليس كذلك حال العالم لأنه يعلم من نفسه أنها ساكنة إلى ما علمه .)^(١) .

وفي رأى أن كلا من الأشاعرة والمعتزلة يحتكان في هذا المقام إلى شعور شخصى ليس من باب المقاييس العقلية التى تتصف بالعموم .

وهذا ما أدركه الفناى رحمه الله حين علق على اعتراض المتكلمين على الإلهام والتصفية كطريقتين لمعرفة الله ، بأنه — أى الإلهام (على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله .. أو من غيره .. إلا بعد النظر ، وكذا الحال في التصفية .) .

أقول : علق الفناى على ذلك بقوله :

(قيل عليه : قد سبق أن الفرق بين الجهل والعلم يعلم بالبديهة . فلم لا يجوز أن يعرف المتوجة بالبديهة — بعد رعاية شرائط كمال التوجة أن الحاصل علم فائض من الله تعالى لا جهل .)^(٢) .

ومعنى هذا في تقديرى أن الأمر في النظر العقلى يرجع إلى مقياس فردى شخصى ، كما هو في التصوف .

وهذا شيء — إن وصل إلى مرتبة اليقين — فهو على وجه التأكيد ليس اليقين الذى يقصده العقليون . وفي موضع آخر نجد المتكلمين يرون أنه في الحكمة النظرية (التى القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هي ، أى على الوجه الذى هي عليه ، وفي نفس الأمر .) لا بد من قيد (.. بقدر الطاقة البشرية .)^(٣) .

(١) النظر والمعارف ج ٢٧ ص ٣٨ .

(٢) شرح المقاصد ج ١ ص ٤٥ .

(٣) المواقب ج ١ ص ٢٥٨ .

ومعنى هذا أنهم يقررون ضمناً أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة النظرية على الوجه المذكور ، أى عاجزة عن تحصيل اليقين ، لأن اليقين لا يكون بغير هذه الحكمة ، سواء كان ذلك بالنسبة للمسائل التي يتعرض لها العقل في مجموعها أو في مسألة واحدة .

وفي موضع ثالث نجد المتكلمين يقبلون المعرفة النسبية في بعض العلوم الضرورية ، وهم في هذه الحالة يقترحون من التجريبيين بالرغم من أن مفهوم العلوم الضرورية عندهم لا يتفق مع المعرفة النسبية بحال .

وذلك إذ يمحيطون على اعتراض بأن (العاديات) أو (المجربات) عندهم من العلوم الضرورية مع احتمالها للنقيض...

يقول السعد في الجواب : إن المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم أياه .. والعاديات كذلك ، لأن الجزم بها مستند إلى موجب هو العادة (.. ولا عبرة بالإمكان العقلي في العاديات)^(١) .

وأقول : معنى هذا أن الحكم بعدم احتمال النقيض نسبي باعتبار الموجب فإذا كان الموجب العادة لا يدخل في الاعتبار احتمال النقيض باعتبار الإمكان العقلي .

وإذا كان الأمر كذلك فهذا ينسحب على الموجب إذ كان هو العقل لأن إجراء المطابقة بين الحكم العقلي والخارج مستحيل على ما ذهب إليه المحققون من العلماء .

ففي هذه الحالة يكون احتمال النقيض قائماً بحسب الخارج ، ولا سبيل إلى رفع هذا الاحتمال ، لاستحالة المطابقة ، ويكون الحكم العقلي منسوباً

(١) شرح المقاصد ج ١ ص ١٩ .

إلى العقل كما كان الحكم العادى منسوباً إلى العادة ويكون نسبياً فى كلا
الحالين .

لكن على أية حال هذا يناقض مسلمات المتكلمين التى ألحوا عليها فى
أكثر المواضع من كون العلم :

جازماً .

مطابقاً للواقع .

لا يَحتمل النقيض بوجه من الوجوه .

وهذا فى تقديرى لا سبيل للإنسان إليه .

القسم الثاني

حول طرق المعرفة

طرق المعرفة :

نقد القياس البرهاني :

أولاً : يرتبط القياس البرهاني بفلسفة أرسطو الميتافيزيقية، في الهيولي والصورة ، ذلك أن هذا القياس يعتمد على الحد .
والحد الأرسطي مركب من الهيولي والصورة أو الجنس والفصل إذا أريد الوصول إلى الحقيقة الذاتية .

يقول الأيجي : أن العلة المادية والعلة الصورية علتان للماهية . وما لم يعترف المتكلمون بالهيولي والصورة وبالفلسفة الأرسطية في الوجود — وهم بالطبع لا يعترفون — فإن استعمالهم للقياس البرهاني يكون من باب التجوز .

وينقد ابن تيمية هذا القياس بما يجعله غير صالح في الأحكام الإلهية يقول : (إن القياس لا يدل إلا على علم كلي . لأنه لا بد فيه من مقدمة كلية إيجابية ، والكلي لا يدل إلا على القدر المشترك ، وهو الكلي . لجميع الحقائق المعينة لا يدل عليها القياس بأعيانها .

ولأنما يعلم به — إن علم — صفة مشتركة بينها وبين غيرها ، فلا يعلم به شيء من خواص الربوبية البتة ، ولا شيء من خواص ملك من الملائكة ولا نبي من الأنبياء ، ولا ولي من الأولياء ، بل ولا ملك من الملوك ، ولا أحد من الموجودات العلوية أو السفلية .^(١)

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٩ ص ٢٦٠ وما بعدها .

يقول ابن قيمية :

(أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثل شيء ، فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها .^(١))

كما وجه إلى هذا القياس :

١ — أنه ظنى .

لأنه مبنى على الاستقراء . إذ هو منطوق على كلية استقرائيه ناقصة — أما الاستقراء التام فغير ممكن ، وإذا أمكن فهو غير مفيد والاستقراء الناقص ترد عليه الاحتمالات العقلية وما دامت مقدمات الاستقراء ظنية فنتائج القياس ظنية كذلك .

٢ — أنه قائم على الدور الباطل . لأن العلم بالنتيجة متوقف على الكبرى والعلم بالكبرى متوقف العلم بالنتيجة .

٣ — أنه لا يؤدي إلى معلوم جديد لأن النتيجة متضمنة في المقدمات والعلم بالمقدمات علم بالنتيجة في نفس الوقت .

فقد قياس الغائب على الشاهد :

ينبنى هذا القياس على إثبات علة مشتركة بين الشاهد والغائب .

يقول صاحب المواقف :

(١) المواقف ج ٢ ص ٢٨ - ٣٠ .

(وهذا الإثبات مشكل جداً لجواز كون خصوصية الأصل شرطاً لوجود الحكم فيه .

أو كون خصوصية الفرع مانعاً من وجوده فيه .

وعلى التفسيرين لا يثبت بينهما علة مشتركة (١) .

وإذا كان المتكلمون قد اختلفوا فيما بينهم من حيث استعمال هذا القياس فقد وجدت أن الأشعري يستعمله تارة ويرفضه تارة أخرى .

رفضه في معارضته لأولئك الذين كانوا يريدون تأويل اليد على أساس أنها إن لم تؤول كان معناها الجارحة كما هو الشأن في الشاهد .

لكنه لجأ إليه في إثباته صفة زائدة على الذات (٢) . كالجأ إليه في تجويزه إرادة الله للمعاصي دون أن ينطوى ذلك على سفه أو عيب قياساً على سيدنا يوسف الذي أراد المصيبة من أصحابه في قوله لربه رب السجن أحب إلي ، دون أن ينطوى ذلك على سفه أو عيب !!!

ثم يذهب لاثـر هذا المثال إلى إيراد أمثلة أخرى ، يسلم فيها بالصفه من جانب الخلق ، ولا يسلم به في جانب الله ، على أساس التفرقة بين المقامين : مقام الخلق المندرج تحت الأوامر والنواهي ، ومقام الله الذي لا يليق به ذلك (٣) .

ولهذا ذهب المتأخرون من الأشاعرة إلى رفض حججية هذا القياس :

يقول الجويني :

(ليس في المعقول قياس .) (٤) .

(١) موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ج ١ ص ١٤ ط المطبعة الأميرية ١٣٢١ هـ .

(٢) الأمانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري طبعة حيدر آباد ص ٥٧ هـ .

(٣) أنظر الأمانة ص ٦٤ ، ٦٥ (٤) البرهان للجويني ص ٣٤ .

ويقول الغزالي :

(لا فائدة في تعيين شاهد معين في العقليات ليقاس عليه .)^(١) .

نقد دليل « ما لا دليل عليه يجب نفيه » .

يثبت أصحاب هذا الدليل من المتكلمين دليلهم بذكر لوازم باطلة على نفيه .

١ — إذ لولاه لا تنتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال شاهقة بمحضرتنا لا تراها .

٢ — لولاه لا تنتفت النظريات لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه .

٣ — ولأن ما لا دليل عليه غير متناه وإثباته محال .

وينقده صاحب المواقف على النحو التالي :

يقول :

(عدم الدليل في نفس الأمر ممنوع .

وعدم الدليل في نفس الأمر لا يدل على عدم الشيء في نفسه .

وعدم الدليل عندهم لا يفيد ، وإلا لزم علم العوام ، وعلم الكفار .

وأن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً .

ولا يترتب على ذلك انتفاء الضروريات بتجويز وجود جبل شاهق

بمحضرتنا لا نراه ، فإن العلم بعدم الجبل الشاهق الذي لا نراه بمحضرتنا

ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة القائلة : كل ما لا دليل على ثبوته

يجب انتفاؤه .

وعدم المعارض في المقدمات القطعية ضرورية كانت أو نظرية

ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة .

(١) معيار العلم ص ١٦٧ .

ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه ، أعنى امتنع قياس ما لا دليل عليه من الأمور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق حينئذ (١) .

ويمكننى أن أقول : أن الأيجي وإن كان قد اقنعنا بفساد هذه المقدمة (ما لا دليل عليه يجب نفيه) فإنه لم يقنعنا بفساد اللوازم التي تترتب على إنكارها والتي ذكرها أصحاب هذا الدليل . وأما لجوءه إلى أن عدم المعارض في المقدمات القطعية (ضرورى معلوم بالبديهية) فهو بما تختلف فيه الأنظار ويذكر الأيجي مقدمات أخرى يستعملها المتكلمون يصقها بأنها ضعيفة .

من ذلك مقدمة « ليس عدد أولى من عدد » فينتفى العدد بالسكية ويثبت الواحد ، كما في مسألة عدم جواز تعلق القدرة الواحدة بمقدورين في محل واحد وجنس واحد ووقت واحد .

ومقدمة « المتشاركان في صفة يجب لها المساواة مطلقاً » . كما في نفي المتميزة لقدم الصفات ، وإلا ساوت الصفات الذات في القدم فتساويها في الوجود . وكما في نفي المتكلمين لوجود المجردات كالعقول والنفوس المطلقة وإلا كانت مثل الله سبحانه في التجرد فتساويه في جميع الوجوه . . . ومقدمة « هذه صفة كمال فتثبت لله ، هذه صفة نقص فتنتفى عنه » ويعتبرونها في الأفعال ، وفي الذات ، وفي الصفات . . . ومرجع الضعف فيها أنها إنما تثبت — أى صفة السكمال — لو قبلها الذات (أما إذا لم قبلها فلا يصح الاستدلال بها كخلق الله العالم أزلاً) ، وحصل معنى السكمال أنه ماذا ؟ وكانت تلك الصفة كلاً لها لا نقاً بها ، ووجب لها كل ما هو كمال بالبرهان (٢) .

استحالة الحكم بعدم المعارض العقلي :

والتكلمون عندما يرفضون يقينية الدلالة النقلية لاستحالة الحكم بعدم
المعارض العقلي . . .

فانهم يحكمون بنفس الشيء على الدلالة العقلية .

ولا يمكن لرفع ذلك بالنسبة للدلائل العقلية — ما ذكرناه من أن
الناظر في الدليل العقلي بمقدماته القطعية يحصل له العلم بعدم المعارض
بالبداية .

فذلك كما قلنا شعور فردى لا يصلح في العقلية ، أو هو على الأقل
لا يتمشى مع العلم بمفهومه الاصطلاحي ..

القسم الثالث

حول ميدان المعرفة

كيف استعمل المتكلمون الدليل العقلي والنقلي في الأصول العقيدية :

يشنع الغزالي على الحشوية من جانب إذ يرون أنه (لا مستند للشرع إلا قول سيدالبشر) بينما أن (برهان العقل هو الذي عرف به صدقه كما أخبر) . كما يشنع على الفلاسفة وغلاة المعتزلة إذ غالوا (في تصرف العقل حتى صادفوا به قواطع الشرع) .

ويرى أن الحشوية يميلون إلى التفريط والفلاسفة والمعتزلة يميلون إلى الأفراط :

ويرى أنه لا بد من الشرع والعقل (إذ لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول)^(١) .

(فتال العقل البصر السليم عن الآفات والأذام)^(٢) ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء ... فالمعرض عن العقل مكنتياً بنور القرآن مثاله المتعرض لنور الشمس مغمضاً للأجفان فلا فرق بينه وبين العميان)^(٣) ،

ونحن إذا سائرنا الغزالي في تمثيله للعقل بالبالصرة وللقرآن بالضياء نرى أن المثال لا ينطبق على الذين يحتمون السير في طريق طويل - قبل لإثبات النبوة - بالعقل وحده إذ ينظرون به مستقلاً في دليل حدوث العالم ثم في وجود الله ، وكونه عالماً قادراً مريداً متكلاً لا يصدق الكاذب وهو يرسل الرسل ، ويؤيدهم بالمعجزة .

(١) مقدمة الاقتصاد في الاقتصاد ص ٢

(٢) في القاموس المحيط (أذى به كنى بالكسر أذى ، وتأذى ، والاسم الأذى . والأذى وهي المكروه البير) .

(٣) الاقتصاد في الاقتصاد ص ٣

في هذا الطريق الطويل يحتم الأشاعرة والمعتزلة على سواء الاستدلال بالعقل وحده ، فأين نور الشمس إذن ؟ .

ان الغزالي نفسه يقول (إن ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما)^(١) إذن فأين هو المثال : العقل البصر ، والشرع ضوء الشمس ؟

ان ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى الشرع ، (ضوء الشمس) . ويمكن فيها العقل (البصر فقط) وهي الضروريات ، والقسم الأول من النظريات وأن ههنا أموراً لا تحتاج فيها إلى العقل (البصر) ويمكن فيها الشرع (ضوء الشمس) وهي القسم الثالث من النظريات .

وأنه ليتبين من كلام الغزالي ومن حوله المتكلمون جميعاً أن ما يستقل فيه العقل عن الشرع أهم وأخطر وأعصى المسائل ؛ بعد الضروريات (أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته فان كل ذلك مالم يثبت لم يثبت الشرع)^(٢) .

كذلك فان النوع الثالث من المعلومات النظرية وهو ما يعلم بدليل الشرع فقط لا يسمح للغزالي أن يوجه نقده الذي وجهه لمن سماهم الحشوية في ظل المثال الذي ساقه ، وإلا فن يتصور أن هؤلاء عندما ينظرون في القرآن — وهو نور الشمس — لا ينظرون فيه بعقولهم ؟ وما يقال فيهم يقال في النوع الثالث من المعلومات النظرية التي صنفها وما يقال دفاعاً عنه يقال دفاعاً عنهم .

إن المثال صحيح ، وهو يقتضي أن يكون الشرع هو الذي يثير الطريق

(١) في الفاموس المحيط (أذى به كنى بالكسر أذى ، وتأذى والإسم الأذية والأذاة

وهي المكروه اليسير) .

(٢) (٢ ، ١) الاعتماد في الاعتقاد ص ٩٤ — ٩٥ .

منذ البداية إلى النهاية ، بل يقتضى أن يكون الشرع هو الذى ينير الطريق وحده ، والعقل لا دور له إلا النظر ، النظر فى ما يقدمه له الشرع من ضياء .

لكن المتكلمين لم ينطبق سلوكهم على هذا المثال .

الدلالة العقلية هى السائدة عند المتكلمين فى جميع الأصول العقدية :

لقد رأينا تقسيم المتكلمين للأصول العقدية بحسب نوع الدليل إلى :

ما ينفرد به العقل .

وما ينفرد به السمع .

وما يشترك فيه الاثنان .

ولكن حقيقة الأمر أنهم يحملون الدلالة العقلية هى السائدة فى الأنواع الثلاثة .

لأنه فيما ينفرد فيه السمع لا بد من التجويز العقلى والعلم بعدم المعارض العقلى .

ولأن دلالة السمع ظنية ولا تصير يقينية إلا بالدلالة العقلية فالمرجع إلى العقل .

أساس معرفة المحكم والمتشابه عند المتكلمين .

الأساس هو العقل .

ويعمل المعتزلة لذلك :

(لأنه لا يصح عن لم يعلم أنه جل وعز حكيم لا يختار فعل القبيح أن يستدل على أنه جل وعز بهذه الصفة بكلامه .)

ولأن المحكم والمتشابه من باب اللغة التى لا كلمة إلا وهى تحتل غير

ما تضمنت له قلوب لم يرجع في بيان المحكم والمتشابه إلى أمر لا يحتمل هو العقل لم تصح التفرقة بينهما^(١).

والذي يهمنى في هذا المقام هو أن ابن قتيبة أدرج الاحتمال، في الرجوع إلى العقل، لما درج عليه من مصطلحات غامضة، كالظفرة، والتولد، والجوهر، والكيفية، والكمية، ونحوها^(٢).

ومن أجل ذلك أرشد ابن قتيبة إلى المنهج اللغوي كحل لمشكلات المحكم والمتشابه، وما أشبهه من معضلات.

وسنرى في مسلك ابن قتيبة كيف أن هذا المنهج وقع أيضاً في حبال المذاهب الكلامية.

المنهج اللغوي ودوره في حل ما بين الدليل العقلي والنقلي من مشكلات :

يركز ابن قتيبة دعوته في حل مشاكل الصفات وغيرها من مشاكل علم الكلام في الاحتكام إلى اللغة ومدلولاتها بصرف النظر عن هيأة علماء الكلام في أودية لا يخرج منها.

وهذه بلا شك دعوة رائعة مضمنة بالآمل.

لكن هل وفي بها ابن قتيبة؟ ومن قبل هذا السؤال : هل اتضحت لديه أبعادها ومقتضياتها؟

يبدولى أن ابن قتيبة كان يصر مقدماً على متاصرة مذهب دون مذهب أو رأى دون رأى من الآراء والمذاهب المتصارعة في علم الكلام، بما حال بينه وبين أن توثق هذه الدعوة ثمراتها، وأن تؤثر تأثيرها المتوقع في تطور علم الكلام.

(١) متشابه القرآن لقاضي عبد الجبار ص ٨٤٧ ، ٩ .

(٢) أنظر تأويل مختلف الحديث ص ١٣ - ١٤ .

فهو مثلاً يفسر قوله تعالى «لو شاء ربك لآمن من في الأرض»، مقرأً أن المقتضى اللغوي لذلك هو «أنه لم يشأ ذلك»، وهذا يتعرض لمن يواجهه بهذا القول أنه — أى الله سبحانه — أراد لو شاء لآمنوا إجباراً ولكن لم يشأ أن يجبرهم على ذلك.

يقول ابن قتيبة: قيل له — أى لقائل هذا القول — لم يشأ على حال فأجعله بأى وجه شئت .

إذن فقد ترك ابن قتيبة المجال واسعاً أمام البحث الكلامي البعيد عن منهجه الذى يدعو إليه . وكأنه لم يفعل شيئاً ذلك لأن القول بأنه لم يشأ هدايتهم جميعاً تحتل لدى الكلاميين — أنه شاء ضلالهم وأنه شاء تخليتهم، فقول ابن قتيبة «فأجعله بأى وجه شئت»، هروب من الميدان وترك له كما كان، وهل ألزم ابن قتيبة بهذه النتيجة: أن يجعل الأمر بأى وجه شئت؟ إن ابن قتيبة لم يلتزم بهذه النتيجة التى أدت إليها إتطبيقه لمنهجه اللغوى، فهو لا يقبل إلا أن يقال: إن الله شاء الضلال، يقول (لو لم يرد المعصية لما هيأهم هيئة المعصية، ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة، ولا سلط عليهم عدوهم ثم أمرهم بالاحتراس وأنى للضعيف الاحتراس عن حرست منه السماوات والنجوم، ومنع من الاستماع بالرجوم... إلخ) وإذن فقوله «فأجعله بأى وجه شئت»: سلبية أدت إليها تطبيقاته الأولية للمنهج اللغوى .

وثانياً: قوله «لو لم يرد المعصية... إلخ»، أخذ بغير المنهج اللغوى.. وفى كلامه عن مشكلة الصفات يتعرض لمن يريدون تصحيح التوحيد بنفى التشبيه عن الخالق، فابطلوا الصفات مثل الحلم والقدرة والجلال... إلخ .

وهو فى تعرضه ينحاز لمذهب القائلين بالصفات .

فهل انحصار بناء على مقتضى المنهج اللغوى فى تطبيقه له ؟

فلنتنظر :

يقول معترضاً على النفاة :

(كانوا لم يسمعو ا لاجماع الناس على أن يقولوا : أسالك عفوك ،
وان يقولوا : يعفو بحلم ، ويعاقب بقدرة) .

فهل بين لنا ابن قتيبة ان المراد بالعفو فى اجماع الناس اللغوى صفة
على النحو الفلسفى المدرك لحقائق : الجوهر ، والعرض ، والحال والموجود
والمعدوم ، والذات ، والزائد على الذات . . . ؟ حتى يكونوا فى اجماعهم
قاصدين إلى واحد من هذه دون الآخر ؟ هذه واحدة .

والثانية أنه يقول : والتقدير هو ذو القدرة ، فهل لا يرى أيضاً أنه
يمكن القول بالعكس وهو أنه : ذو القدرة هو التقدير . . . ، فهل فى تطبيقه
للمنهج اللغوى أفادنا بأن الأمر يؤول من الاتصاف والتقدير ، - إلى الصفة -
القدرة - ؟ أو هو يؤول من الصفة - القدرة - إلى الاتصاف ، والتقدير ،
فللنفاة أن يفهموا الثانى وللشبهة أن يفهموا الأول ؟

فهل إذا ذهب ذاهب إلى التوقف يكون ابن قتيبة قد حقق جديداً
فى تطبيقه للمنهج اللغوى ؟ أو يكفى أن نقول انه أعطى عمقاً للمذهب
التوقيفى ؟

ثم انظر إليه فى موضوع الكلام .

انه ينكر ما ذهب إليه القائلون بأن كلام الله مخلوق ، ويفند أدلتهم .
ويبدأ بتقرير قاعدة لغوية : هى ان : تكلم ، معناها : أتى بالكلام من
عنده ، وقاس عليها تخشع وترحم وهو فى هذا يرتكب أمرين : أولهما
انه ترك : كلم ، التى يقاس عليها خشع ورحم . . . الخ والثى هى الواردة
فى الكتاب دون تكلم وثانيهما : انه ترك التعريف اللغوى البسيط : لتكلم ،

أو «كلم» ، على السواء الذى هو فعل التكلم أو فعل الكلام — ومن الغريب أن هذه البساطة اللغوية في تعريف «تكلم وكلم» هي مستند القائلين بالحدوث فكأنهم أقرب منه التصاقاً بالمعنى اللغوى — وذهب إلى تعريف جديد، يدور حوله البحث نفيًا أو إثباتًا ، ويشير من المشاكل ما يستهيب حله ، فمثلاً ما معنى «عنده» ؟؟ وما صحة قياس الغائب على الشاهد فيها الخ. وبعد ذلك يتناول ابن قتيبة جميع المسندات اللغوية للقائلين بالحدوث ليعطيها معاني جديدة تتفق مع معتقده .

فيتأول «جعلناه قرآنا» بأن الجعل ليس معناه الخلق إلا إذا جاء متعديا لمفعول واحد ، منكراً أن يكون قوله تعالى «فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها ... معناه الخلق ذهاباً منه — كما — صرح المحقق — إلى أنه يرى الخلق بمعنى إيجاد الأعيان كما قال قدماء المعتزلة . فهذه أسس كلامية بنى عليها تحقيقاته اللغوية .

ويتناول «محدث» في قوله تعالى «ما يأتهم من ذكر من ربه» محدث ، منكراً أن المحدث معناه دائماً المخلوق ، مرتكناً أيضاً إلى أن الخلق إنما يكون في الأعيان — فيما يظهر — مستشهداً بقوله تعالى «لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً» . . مقررًا أن «المعنى يحدد عندهم ما لم يكن» .

هذا كله دال على أن ابن قتيبة — حينما دعا إلى المنهج اللغوى :

لم يلتزم به وإنما التزم عن طريقه^(١) .

وبعد :

فهل المنهج اللغوى كاف في حل مشكلات المتشابهة ؟ وكاف في ترشيد المنهج الكلامى والفلسفى ومحسن لهما ؟ أليست المبادئ اللغوية نفسها بغير منجاة من الفحص الفلسفى ؟

(١) انظر الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٥ وما بعدها .

ما العلاقة بين الاسم والمسمى ؟

ما العلاقة بين الكلمة والفكرة ؟

هل تفكر بغير لغة ؟

ما العلاقة بين لغة قوم وبين خصائصهم الفكرية وتاريخهم الثقافي ؟
أليست هذه وغيرها من المسائل تدل على أن المنهج اللغوي لا يكفي في
تقريب الأمل إلينا في حل مشكلة العلاقة بين الدليل النقلى والعقلى ؟ على
أساس غير التسليم المطلق ؟

الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة النقلية :

يغلب المتكلمون الدلالة العقلية فى الأصول العقيدية كلها كما رأينا
لأمرين :

١ - لاعتقادهم أن الدلالة العقلية 'يقينية' . بخلاف الدلالة النقلية ،
فدلالتها ظنية .

وقد رأينا أن الدلالة العقلية لا تتجاوز مستوى الظن على أحسن
الحالات .

٢ - لا تتقدم أن الدلالة النقلية تتوقف على العلم بالوضع والإرادة
بخلاف الدلالة العقلية .

وقد رأينا ملاحظة ابن قتيبة التى يفضح فيها الاحتمالات الواردة على
معانى الألفاظ المستعملة فى الدلالات العقلية . كلفظ الجوهر ، والعرض
وغيرهما (١) .

ومن هنا يمكن القول بأن الدلالة العقلية تفقد أولويتها على الدلالة
النقلية .

(١) تأويل مختلف الحديث ص ١٣ ، ١٤ .

القسم الرابع

صدوع في البناء العقلي لعلم الكلام

دلالة المعجزة على صدق الرسول :

تمثل المعجزة باعتبار دلالتها على صدق الرسول حجر الزاوية في البناء العقلي لعلم الكلام .

ذلك أن هذا البناء أسس على العقل ، وهو في هذا التأسيس قطع شوطاً طويلاً في بحوث عقلية عن وجود الله ، وعلمه وقدرته وكلامه ، وإرساله للرسول ، وإظهاره للمعجزة على أيديهم تصديقاً لهم .

وما لم تتم هذه الخطوات العقلية فإنه لا يمكن الوثوق في السمع .
والمعجزة تمثل حلقة الاتصال التي لا يد منها بين البحوث السابقة عليها ، وبين الشرع .

وما لم تتم هذه الحلقة فإن البحوث العقلية السابقة عليها تصبح في منهج البناء العقلي لعلم الكلام صرخة في واد .

كما أنه لكي يتم مقصد علم الكلام في قيام بنائه على أسس عقلية لا بد أن تكون دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عقلية .

والآن لننظر في النقد الموجه إلى المعجزة من حيث دلالتها على صدق الرسول ؛ وفي الأجوبة التي ساقها المتكلمون على هذا النقد ، ولنعلم هل قامت المعجزة بدورها في هذا البناء ؟

الشبهة الأولى :

احتمال أن لا يكون ذلك الأمر من الله تعالى بل يستند إلى المدعى

بخاصية في نفسه أو مزاج في بدنه ، أو لاطلاع منه على خواص في بعض الأجسام يتخذها ذريعة إلى ذلك ، أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن . أو إلى اتصالات كوكبية وأوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره ، إلى غير ذلك من الأسباب .

الثانية : احتمال الا يكون غارقا للعادة بل ابتداء عادة ، أراد الله لإجرائها .

أو تكرير عادة لا تكون إلا في دهور متطاولة كعود الثوابت إلى نقطة معينة .

الثالثة : احتمال أن يكون مما يعارض الا أنه لم يعارض : لعدم بلوغه إلى من يقدر المعارضة أو لمواضعة من القوم وموافقة على إعلاء كلمته . أو لخوف .

أو لاستهانة وقلة مبالاة .

أو لاشتغال بما هو أهم .

أو عورض ولم ينقل لما نفع .

الرابعة : احتمال الا يكون لغرض التصديق :

إما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو المذهب .

وإما لثبوت غرض آخر مثل أن يكون اطلاقاً بمكلف .

أو لإجابة لدعوته .

أو معجزة لنبي آخر .

أو ابتلاء للعبد لينال الثواب : بالتوقف عن موجب أو النظر .

والاجتهاد في دفعه كما في إنزال المتشابه .

أو إضلالاً للخلق على ما هو المذهب عندكم من أن الله يضل من يشاء

ويهدي من يشاء .

وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات ، وكون المعجزة بمنزلة صريح القول .

من افقه بأن المدعى صادق ، فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب
في أخبار الله تعالى .

ولا سبيل إلى ذلك : بدليل السمع وإلا لزم الدور .

ولا بدليل العقل لأن غايته أن :

الكذب قبيح .

وهو على الله تعالى مستحيل .

وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع^(١) في حين المنع .

فالجواب :

إجمالاً : أن الاحتمالات والتجوزات العقلية لا تنافي العلوم العادية
الضرورية القطعية .

فتحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير
التفات إلى ما ذكر ، من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات . كما يحصل في
مثال الملك المشهور وإن كان الملك ظلوماً غشوماً كذوباً لا يبالي بإغواء
رعيته والاستهزاء برسله .

وتفصيلاً :

أولاً : انا بينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وحده سيما في مثل
إحياء الموتى وانقلاب العصا حية ، وانشقاق القمر ، وسلام الحجر والمدرة
على أن مجرد التمكن وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في
إفادة المطلوب .

وثانياً : ان كلامنا فيما حصل الجزم بأنه خارق للعادة وأن المتحدين
عجزوا عن معارضته مع هكوتهم أحق بها .

وثالثاً : أن لا خفاء ولا خلاف في ترتيب الغايات والآثار على بعض
أفعاله وإن لم يجعلها أغراضاً له .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧٧ وما بعدها .

على أنا لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق ، بل أنها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم أو كلام النفس أو غيرهما .

ورابعاً : أن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأى غرض فرض ، وإن جاز عقلاً بناء على شمول قدرة الله فهو بممتنع عادة معلوم الاتقاء قطعاً كما هو حكم سائر العاديات .

وهذا ما قال القاضى : أن اقتران ظهور المعجزة بالصدق أحد العاديات فإذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق ، وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب وأما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق الكاذب .

ومنا^(١) من قال باستحالته عقلاً :

فالشيخ لإفضائه إلى التعجيز عن^(٢) إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة . والإمام وكثير من المتكلمين لأن الصدق مدلول بها لازم بمنزلة العلم لاتقان الفعل^(٣) ، فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً كاذباً وهو محال .

والماتريديّة لإيجابه التسوية بين الصادق والكاذب ، وعدم التفرقة بين النبى والمتنبى وهو سفيه لا يليق بالحكيم^(٤) .

(١) الكلام للأشاعرة كما هو واضح .

(٢) هذا مبناه أنه بغير المعجزة لا نستعد على قدرته على إقامة الدلالة على صدق دعوى الرسالة فننتفى القدرة فيلزم التعجيز وهذا احتمال لدليل مالا دليل عليه يجب نفيه ، - أنا نقول قد تكون هناك وسيلة أخرى لانملها - وقد ثبت فساد هذا النوع من الاستدلال .

(٣) هذا فى رأى قياس مع الفارق ، لأن اتقان الفعل يدل على العلم وجوباً ، أما تصديق الرسول فيجب أن يكون فعلاً اختيارياً لأنه لا يتصور التصديق بغير قصد إليه .

(٤) هذا لا يتم إلا على التسليم بالحسن والفتح العقليين ، ومع هذا التسليم فقد يقال إن المصود الابتلاء وتمريض المسكف لقنواب باجتهاده فى كشف كذب مدعى النبوة .

وخاساً : أن مجرد إظهار المعجزة على يده يفيدنا العلم بصدقه
وبتصديق الله إياه من غير افتقار إلى اعتبار كلام وأخبار ، ومن هنا يصح
التمسك بخبر النبي في إثبات الكلام وامتناع الكذب والثقة على ما مر ،
وإلى هذا يشير ما قال إمام الحسرمين : انا نجعل إظهار المعجزة تصديقاً
بمنزلة أن يقول : جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلاً
واستثبتك لشأن من غير قصد إلى أخبار وأعلام بما ثبت ، ومحصوله أنه
يعتبر القول فيه لإنشاء^(١) لا إخباراً ، وأما لو تم نفي الكذب عنه بغير
خبر النبي على ما سبق فلا إشكال^(٢) أ هـ .

ثم يقول السخند^٣ في رد بعض هذه الاحتمالات :
(... فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا ، ولو عارضوا لنقل إلينا ،
لتوفر الدواعي وعدم الصارف ، والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات
لا يقدح فيه احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها ، أو عارضوا
ولم ينقل إلينا لما نفع كعدم المبالاة ، وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات)^(٤)
شبهة خامسة :

د إن أقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين ، لأن جواز
الكذب على كل أحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولأنه
لو أفاده لأفاده خبر الواحد لأن كل طبقة بفرض عدد التواتر فعند نقصان
واحد إن بقيت مفيدة لليقين ، وهكذا إلى الواحد فظاهر ، وإن لم تبق
كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ، ولأنه غير مضبوط بعدد بل ضابطه
حصول اليقين ، فإثبات اليقين به يكون دوراً^(٥) .

(١) مع هذا يبقى جواز كذب الرسول يتجويز الإضلال عليه سبحانه كما هو مذهب
الأشاعرة .

(٢) (٤٣٤) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧٧ وما بعدها ، ج ٢ ص ١٨٣ ، ج ٢ ص ١٧٧ :

أما الجواب فهو (أن المتواتر أحد أقسام الضروريات فالقدح فيها بما ذكر مع أنه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب .)
وفي اعتقادي أن كون التواتر من العلم الضروري هو بما لا تستريح إليه النفس ، وهو على وجه التأكيد ليس بما يتوافر له مفهوم « العلم » الاصطلاحي والأمر فيه لا يرقى إلى أكثر من غلبة الظن ، وفي اعتقادي أن الأجوبة التي قيلت على هذه الاحتمالات لم تنفها إلا بحسب الضرورة العادية . والضرورة العادية منسوبة إلى العادة .

ولإذن فإن البناء العقلي لعلم الكلام — وهو يرتكز على دلالة المعجزة على صدق الرسول يصبح كله قائماً على الضرورة العادية لا على الضرورة العقلية بشروطها وما تقتضيه من العلم الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل التقيض .

الالتزام العقلي لعلم الكلام يؤدي إلى محظورات :

وهي فيما وضعنا عليه يدنا أنواع :

النوع الأول : ناشئ عن الالتزام بالمنهج العقلي والترسل معه ، والذهاب إلى المواضع التي يجر إليها ، مهما يكن بدعة في الدين .

النوع الثاني : ناشئ عن الالتزام بالمذهب ، وما يؤدي إليه من التفرق

النوع الثالث : اعتبار المجتهد في الاعتقاد مصيباً مهما أدى إليه

اجتهاده .

النوع الرابع : الوقوع في الحيرة بين الآراء والمذاهب المتضاربة .

وفيما يلي أمثلة للنوع الأول :

هذا أبو الهذيل ألعلاف : يخشى احتجاج الدهرية عليه في قوله بحدوث العالم ، بأنه إذا كان له أن يسلم بخلود أهل النار في النار وأهل الجنة في الجنة (١٧ - الأس .)

وان تكون حركة بعد كل حركة لا إلى آخر ، فان عليه أن يسلم بأن قبل كل حركة حركة لا عن أول ... هنا ينحرف أبو الهذيل هرباً عما خيل إليه من أن هاهنا مأزقاً لا ينبغي له أن يستبين به .. ينحرف إلى حل المشكلة على حساب الحقائق الدينية تأويلاً أو ابتداءً فيقول: إن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرّون على شيء ، بل هو بعد ذلك أو قبل ذلك يذهب إلى وضع قاعدة لهذه الفكرة المبتدعة .. فيقول بفناء مقدورات الله عز وجل حتى لا يكون بعد فناء مقدورات الله قادراً على شيء .. (١) .

المثال الثاني :

وهنا مثل آخر للاعتداد بالمنهج الفلسفي أو المنطقي ، في حل مشكلة لها من الهدى النبوي ، الحل على أبسط وجه ... ، لكن الاعتداد المذكور يذهب بالمفكر إلى ارتكاب صعوبات كثيرة .

يقول أبو الهذيل : لو كان من لا يعرف الله تعالى قد ترك جميع أوامره لوجب أن يكون قد صار إلى جميع زواجره ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون الدهري يهودياً ونهرانياً ومجوسياً و... الخ ، لكن هذا غير صحيح ، فالدهري تارك لكل كفر - المجوسية واليهودية والمجوسية ، الخ - سوى الدهرية . . . وإذن فهو قد ارتكب معصية بدهريته ، وعمل طاعة أو أكثر بترك المجوسية واليهودية .. الخ ، وإذن يقول أبو الهذيل بصحة وقوع طاعات لله تعالى ، من لا يعرفه .. ولو أنه اتجه إلى حل هذا المشكل وهو في صميم الحقائق الدينية ، بما ينتسب إلى المنهج الديني نفسه ... لوجد الحديث الشريف - مثلاً - وإنما الأعمال بالنيات ، فيه الكفاية لحل المشكل ، ولكننا في غنى عما ارتكبه من صعوبة

(١) الفرق بين الفرق لابن تيمية ص ١٢٢ ، ١٢٥ .

أو استحالة ، كما كتبنا في غنى عما ذهب إليه البغدادي من الرد الذي جاء على نفس متجه أبي الهذيل — من أنه لا خصلة من الإيمان أو الطاعة إلا ويضادها خصال متضادة كل نوع منها يضاد الآخر كما يضادها الإيمان أو الطاعة ، وقد يخرج عن القعود من لا يصير إلى جميع أضداده ، وإنما يخرج من القعود بنوع واحد من أضداده ، كذلك يخرج عن كل ضاعة لله تعالى بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها ، لأن ذلك النوع من الكفر يضاد نوعاً آخر من الكفر كما يضاد سائر الطاعات ، وهذا واضح في نفسه وإن جهله أبو الهذيل ،^(١) .

المثال الثالث :

يقسم البغدادي المشبهة إلى مشبهة ذات ومشبهة أفعال ، ويجعل من مشبهة الذات قسمين : قسم ينتهي إلى الحكم بخروجه عن الدين مرة واحدة وقسم يقول ان المتكلمين عدوهم في فرق الملة (. .) لإقرارهم بلزوم أحكام القرآن ، وإقرارهم بوجوب أركان شريعة الإسلام من الصلاة والزكاة والصيام والحج عليهم ، وإقرارهم بتحريم المحرمات . .^(٢) وإن ضلوا وكفروا في بعض الأصول العقلية .

فهل هناك كفر في الأصول الدينية ، وكفر في الأصول العقلية ؟

النوع الثاني :

تكفي الإشارة هنا إلى ما أدت إليه المذاهب الكلامية من نشأة الفرق والأحزاب التي مزقت الأمة الإسلامية ، وأوقعت المسلمين في الحيرة الدينية كما تكفي الإشارة إلى حديث الرسول ﷺ^(٣) د تفرقت اليهود

(٢،١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٢٦ من ٢٢٧

(٣) أنظر نشأة الفرق والمذاهب الكلامية ليجي هاشم ص ٥٧ طبعة مجمع البحوث الإسلامية

على إحدى وسبعين فرقة ، أو اثنين وسبعين فرقة ، والنصارى مثل ذلك وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ، قال الترمذى هذا حديث صحيح .
ويلخص لنا ابن المرتضى أسباب التفريق التى ترجع إلى صميم موضوعات علم الكلام .

إنه يرجعها إلى :
١ — التزيد فى الدين ، ٢ — والتقص منه .

ويرجع هذين الأمرين إلى :
١ — الخوض فى ما لا تدركه العقول من الخفيات التى أعرض عنها السلف .

٢ — المشابه واختلافهم فى معرفته وتأويله ^(١) .

ويزيدنا وضوحاً فيضرب الأمثلة بما يأتى :

١ — القول بأنه لا موجود إلا الله .

٢ — لا فاعل إلا الله .

٣ — بصفة لم ترد كقول المعتزلة بالصفة الأخص ^(٢) .

٤ — تفرقة بعض الصوفية (أهل الاتحاد) بين الله تعالى وبين اسمه الأحد فيجعلون للأحد المرتبة الأولى والله المرتبة الثانية ويسمون الثانية هم والفلاسفة بأسماء مبتدعة منها الحضرة العمانية والواحدية والأحدية ومنها حضرة الارتسام . . . ويعنون بالأحدية الوجود المطلق ، الذى لا نعت له ولا وصف . . . ويثبتون الأسماء للواحد لا للأحد . . . الخ .

٥ — ما انفردت به الأشعرية من قدم وصف الله بالكلام .

٦ — ما انفقت عليه الاتحادية وبعض المعتزلة بل جمهورهم من إثبات

(١) إيتار الحق لابن المرتضى ص ٨٧ .

(٢) المقصود صفة لا يوصف بها غيره على وجه ما ، كالقدم .

الفنوت والعالم كله في القدم، ودعوى الفرق بين ثبوته في عدم ووجوده فيه^(١).

الفروع الثالث :

حكم الاجتهاد في العقلیات عند بعض المتكلمين .

(قال الجاحظ : لا لائم على مجتهد ولو كان الاجتهاد في نفي الإسلام وإن كان نفيه اجتهاداً عن ليس مسلماً .

وتجرى عليه أحكام الكفار .

ونفي الإثم هو مراد عبد الله بن الحسن قاضي البصرة المعتزلي العنبري بقوله « المجتهد في العقلیات مصيب » .

قال السبكي : قيل انه عجم في العقلیات حتى يشمل أصول الديانات وأن اليهود والنصارى على صواب وهذا ما ذكر القاضي في التقريب انه المشهور عنه .

وقيل : أراد أصول الديانات التي يختلف فيها أهل القبلة ويرجع فيها المخالفون إلى آيات وآثار محتملة التأويل .

ثم قال السبكي : وعلى هذا ينبغي حمل مذهب الجاحظ أيضا . ولكن صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه^(٢) .

يقول الشهرستاني :

(وقد صار أبو الحسن العنبري إلى أن كل مجتهد ناظر في الأصول مصيب لأنه أدى ما كلف به من المبالغة في تسديد النظر في المنظور إليه وإن كان متعينا : نفيًا وإثباتًا ، إلا أنه أصاب من وجه ، وإنما ذكر هذا في

(١) إنبات الحق ص ١٠٣ إلى ص ١٠٥ .

(٢) التقرير والتحجير لابن أمير ج ٣ ص ٣٠٤ باختصار .

الإسلاميين من الفرق^(١) وأما الخارجين عن الملة فقد تقررت النصوص والإجماع على كفرهم وخطئهم ، وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب كل مجتهد على الإطلاق إلا أن النصوص والإجماع صدته عن تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل .

والأصوليين خلاف في تكفير أهل الأهواء ، مع قطعهم بأن المصيب واحد بعينه لأن التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى ، فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ، ومن متساهل متالف لم يكفر . ومن كفر قرن كل مذهب ومقالة بمقالة واحد من أهل الأهواء والملل كتقرين القدرة بالمجوس ، وتقرين الرافضة بالنصارى وأجرى حكم هؤلاء فيهم من المناكحة وأكل الذبيحة ومن تساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بأنهم هلكت فى الآخرة . . .^(٢) .

النوع الرابع :

الوقوع فى الحيرة بين الآراء والمذاهب :

يحكى ابن قتيبة عن بعض المتكلمين مجادلاتهم وأنه رأى طرفاً منها بين اثنين منهم وقال لأولهما : (قد لزمكما الحجة فلم لا تنتقلان عما تعتقدان إلى ما لزمكما الحجة ؟

فقال أحدهما : لو فعلنا ذلك لا تنتقلنا فى كل يوم مرات .

يقول ابن قتيبة : وكفى بذلك حيرة^(٢) .

ويدافع الخياط عن أبى الهذيل فى أقوال نسبت إليه ،

يقول :

« ومن بعد فان أبا الهذيل رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب

(١) الملل والنحل ج ١ ص ١٨٣ — ١٨٤ :

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٦٥ .

عند ظن الناس به أنه يعتقد وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر ،
أخبر بذلك عنه جماعة ثقات ، (١) .

هذا وأمثاله يدلنا على أن أبا الهذيل وأمثاله من المعتزلة الذين كانوا
يتكلمون في مسائل (من غامض الكلام ولطيفة . .) على حد تعبير الجياض
قد أباحوا لأنفسهم السير من مقدمة إلى نتيجة إلى أخرى . . كنوع من
الرياضة العقلية والمباحثة التجريبية إن صح هذا التعبير ، يمرنون به أنفسهم
على مقارعة الملحدن والمضوم ، ويتأدون به إلى مسائل تثبت لديهم
فيما بعد .

وهو منهج جد خطير . يتذرع بقدر هائل من الحرية العقلية ، ومن
شأنه أن يوقع في الحيرة .

صعوبة مسالك المتكلمين

ها هو القاضي عبد الجبار يبين لنا في نص فريد — عن غير قصد —
وعورة المسلك الذي سلكه المتكلمون .

يقول :

(. .) إن لإثبات هذه الحوادث التي تدلنا على الله تعالى يتضمن
الكلام في حدوث الأجسام وغيرها ، ويدخل في ذلك من دقيق المسائل
ما لا يكاد يحصى .

بل ربما تعلق الكلام بذلك في الجزء .

فإن قائلنا لو استدل على قدم الأجسام بأنها غير متناهية في العدد لكان
إبطاله إنما يمكن بإثبات الجزء .

وكذلك لو أردت لإثبات الصانع فنازع من ذكرنا في أن القادر لا يقدر

على الأعيان ، وأن تعلق القدرة يستحيل بالأعيان واختزاعها وإنما تتعاق بالتأثيرات في الأعيان لوجب مكالمته ، وكذلك مكالمته في المدة — والزمان والمكان إلى ما شاكل ذلك ، فلم يتكلم أصحابنا في دقيق المسائل عن استغناء والكلام فيما يتضمنه كل واحد من هذه الأصول من المسائل التي لا بد أن كشفها يطول ، وقد نبهنا بما ذكرناه على ذلك ، وإلا فتحقيق الخلاف في كل واحد منها وما يتصل به من الأصول التي ما لم تحكمها لا ينكشف الغرض به عما لا وجه لتكثير القول به من إعادتها من بعد (١) .

وهذا موقف آخر شاهد بهذه الصعوبة :

يبين الإمام الرازي « معاهد ، العلم الإلهي » ويقول أنه لكي يعرف الإنسان المبدأ الأول ، وصفاته وأفعاله فإنه يجد على طريق كل واحدة من هذه الثلاثة عقدة هائلة .

أما معرفة الذات : فهي إن قدرناها مساوية لشيء من الأشياء المعروفة لنا (بحواسنا ، ووجدانات نفوسنا ووجدانات عقولنا) لزم كونه يمكننا لذاته وهو محال وإن حكمنا بكونها مخالفة لجميع هذه الموجودات بقى العقل متحيراً والها لا يهتدى إلى شيء . وإذا عجز عن معرفته وعن تصويره فكيف يمكنه أن يصفه بصفات الجلال . . . فهو موقف مريب في معرفته الذات .

وأما معرفة الصفات : ففيها مقامان مهييان جداً .

الأول : أن تلك الصفات إن كانت مغايرة للذات كانت حقيقة الإله مركبة من ماهيات كثيرة . وكل مركب يمكن فالواجب لذاته يمكن لذاته وهو محال .

فإن كانت الصفات عين الذات فهو أيضاً مشكل لوجهين : الأول أن

كل واحدة من ماهيات هذه الصفات قد تعرف مع الذهول عن حقيقة الذات المخصوصة، ولو كانت الذات عين الصفة لامتنع ذلك . والثاني أن لكل واحدة من الصفات ماهية غير ماهية الصفة الأخرى فلو كانت الصفات عين الذات الواحدة، لكان الشيء الواحد لا يكون واحداً بل ماهيات مختلفة وهو محال .

والمقام الثاني : من المقامين المهيئين :

أن علم الله تعالى لا بد وأن يكون محيطاً بما لانهاية له من الكليات والجزئيات ، وقدرة الله لا بد وأن تكون نافذة في كل الممكنات ، وإحاطة الصفة الواحدة بأمر لانهاية لها على سبيل التفصيل مع أنه لا يشغله شأن عن شأن أمر ما وجدناه من نفوسنا وعقولنا ، فكان تصور إدراك هذه المعاني صعباً على العقول البشرية .

وأما معرفة الأفعال : ففيه موقف حارت فيه العقول وضلت الأفهام وهو إسناد الأثر المتغير إلى مؤثر لا يتغير ألبته ، كيف يعقل ؟

فانه ما لم يحدث إرادة أو تغير وقت حدوث مصالحة أو زوال طائق فإنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن كذلك . أما القائلون بحدوث العالم فقد احتاجوا إلى دفع هذه العقدة . وأما القائلون بقدم العالم فقد ظنوا أنهم تخلصوا عن هذه العقدة ، وليس الأمر كذلك . فإنه لا شك في حدوث الصور والأعراض في هذا العالم ، وإن هذه الأحوال قد توجد بعد عدمها وتعدم بعد وجودها فإن أسندنا كل حادث إلى حادث آخر من غير اسنادها إلى موجود قديم فهو محال . وإن وجب انتهاءها واسنادها بالآخرة إلى موجود واجب الوجود لذاته مزه عن جهات التغير فقد عاد الإشكال .^(١)

(١) المطالب العالمة بتحقيق الدكتور عمران من ص ٤٤ إلى ص ٤٧ رسالة دكتوراه .

مكتبة كلية أصول الدين .

وزيد من اتساع دائرة النظر وعمقها وخطورتها كما يريد المتكلمون
حسب تدرجهم المعروف في معرفة الله قولهم إن من فوائد علم الكلام
والترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان . . . (١) .
ولذا فنسلك من لم يعرف هذه المقدمات الطويلة هو في زمرة المقلدين

المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام

نذكر فيما يلي المواقف الأخيرة لبعض كبار العلماء من الزهاد في
مضايق علم الكلام .

١ - إمام الحرمين الجويني

٢ - الإمام الغزالي

٣ - الإمام الرازي

٤ - الإمام الشهرستاني

إن إمام الحرمين بعد أن أشاع منهج التأويل عند تصادم النص مع
العقل واقترب من الممثلة نجده في العقيدة النظامية يتبع منهج السلف في
تفويضهم وتركهم التأويل .

وذلك إذ يرى أن الأولى اتباع ما ذهب إليه (أئمة السلف من
الانكشاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها
إلى الرب سبحانه . .) .

ويقول انه (إذ انصرم عصرهم) عصر الرسول وأصحابه (قاطعاً بأنه
الوجه المتبع بحق . . .)

(١) المواقف ج ١ ص ١٠ وكلامنا من التقليد سيكون عند الكلام عند تصديق الرسول
في الباب الثالث . وعند الكلام عند دوره في إيصال المعرفة الإلهية .

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض
في تأويل المشكلات ويكل معناها الرب تعالى .)

ويجذب الوقف عند قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » ويذكر قول
الإمام مالك : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة (١) .

ثانياً : أما الإمام الغزالي فقد أسقط علم الكلام في بحثه عن اليقين .
واليقين الذى أجد يبحث عنه الغزالي :

(الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً تاماً لا يبقى معه ريب .

ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم .

ولا يتسع القلب لتقدير ذلك . .)

ثم فتش الغزالي في علومه فوجدها عاجلة من علم موصوف بهذه الصفة
إلا في الحسيات والضروريات .

ثم فتش في الحسيات فأنتهى إلى الشك فيها ثم قال (لعله لا ثقة إلا
بالعقليات التى هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي
والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشئ الواحد لا يكون حادثاً
قديمًا موجوداً معدوماً واجباً محالاً .

فقال الحواس : بيم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثفتك بالمحسيات
وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت
تستمر على تصديقى فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب
العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه وعدم تجلى
ذلك الإدراك لا يدل على استحالة .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت :
أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتنخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً

ولا تشك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك
ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقلتك بحس أو عقل هو حق
بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون
نسبتها إلى يقلتك كنسبة يقلتك إلى منامك وتكون يقلتك نوماً بالإضافة
إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات
لا حاصل لها . ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم إذ يزعمون
أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن
حواسهم أحوالاً لا توافق هذه المقولات .

ولعل تلك الحالة هي الموت إذ قال رسول الله ﷺ (الناس نيام فإذا
ماتوا اتقبلوا) فلمل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات
ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ويقال عند ذلك : (فكشفنا
عنيك غطاءك فبصرك اليوم حديد .)

فلما خطرت لى هذه الحواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك
علاجاً فلم يقيس إذ لم يمكن دفعة إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دلائل إلا من
تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل .

فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا وفيهما على السفسطة بحكم
الحال لا بحكم النطق والمقال .

حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال
ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن و يقين .

ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قدفه الله تعالى في
الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف
على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

ولما مثل رسول الله عليه الصلاة والسلام عن الشرح ومعناه في قوله تعالى :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » ، قال : هو نور يقذفه الله تعالى في القلب . . .
قال وما علامته :

قال : التجافي عن دار الغرور ، والإجابة إلى دار الخلود .
وهو الذي قال عليه السلام فيه :

إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليه من نوره .
فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف . (١) ، اهـ ثم يقول عن علم الكلام بصفة خاصة بعد أن يحمد له جهوده المشكورة في الدفاع عن العقيدة :
(وكان أكثر خوضهم في مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم .
وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام في حق كافياً ، ولا لداني الذي كنت أشكوه شافياً .)

ثالثاً : أما الإمام الرازي فيقول في خاتمة الفصل الرابع والعشرين الذي عقده في إثبات الاله عن طريق التدبر في أجزاء العالم (إن الدلائل التي ذكرها الحكماء والمتكلمون وإن كانت كاملة قوية إلا أن الطريقة المذكورة في القرآن عندي أنها أقرب إلى الحق والصواب وذلك لأن تلك الدلائل دقيقة وبسبب ما فيها من الدقة انفتحت أبواب الشبهات وكثرت السؤال . وأما الطريق الوارد في القرآن فخالصه راجع إلى طريق واحد ، وهو المنع من التعمق والاحتراز عن فتح باب القيل والقال . . .) .

ويقول في مرضه الذي توفي فيه .

(ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها

(١) المنقذ من الضلال ص ١١١ وما بعدها .

فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسغى فى تسليم
العظمة والجلال بالبيكية لله تعالى ويمنع عن التحق فى إيراد المعارضات
والمناقضات . وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى فى تلك المضائق
العميقة والمناهج الخفية) .

عن عيون الأنباء ٤٦٧ ، طبقات الشافعية للسبكي ٣٧/٥ المطبعة
الحسينية .

ويقول ابن الصلاح : أخبرني القطب الطوغانى مرتين أنه سمع نفي الدين
الرازى يقول (يا ليتنى لم اشتغل بعلم الكلام وبكى) عن شذرات الذهب
لابن العماد ٢١/٥ وروى عنه أبيات يقول فى آخرها .
(ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا .

سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا)

عن وفيات الأعيان ٢/٢٦٦ وغيرها (١) .

رابعاً : وهذه لحة للإمام الشهرستانى تحسب له فى هذا الباب ، وإن
كانت لا تعدو موقفاً جزئياً .

ذلك أن الأشاعرة رأوا دلالة النص ظنية فطلبوا التأييد بالدلالة
العقلية ليصلوا إلى اليقين .

لكننا نجد الشهرستانى مثلاً يقول فى مسألة السماع : إنها سمعية وقوعا ،
وجوازاً (وأعلم أن هذه مسألة سمعية أما وجوب الرؤية فلا شك فى كونها
سمعية وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك
الاشكالات ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار
العقلية إلى التقصى عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً
مسألة سمعية .) (٢) .

(١) أنظر المطالب العالمة . المقدمة للدكتور عمران ص ٨٨ ، ٨٩ (٢) نهاية الأقدام ص ٣٦٩

إنهيار البناء العقلي لعلم الكلام إجمالاً

تتوقف المعرفة بالله^(١) عند المتكلمين — أشاعة ومعتزلة ومن تأثر بهم — على النظر العقلي ، حيث تنفرد الدلالة العقلية عندهم — منهجياً — بإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، وكونه عالماً قادراً متكاملاً مرسلًا للرسول مظهرًا للمعجزة على أيديهم .

كل هذه الموضوعات — وهي الموضوعات الأساسية في العقيدة — تنفرد فيها الدلالة العقلية ؛ ولا تنضم إليها الدلالة السمعية — لأنها لما تثبت — إلا على سبيل الموافقة لا الاستدلال .

والمعرفة العقلية النظرية تتوقف على العلوم الضرورية .

يقول الجرجاني عن العلوم الضرورية (لا بد لنا من ذلك ، إذ إليها المنتهى ، فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم نتحصل على علم أصلاً .)^(٢) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن مصدر هذه العلوم الضرورية .

حقاً نحن لا نسأل عن دليل عليها ، أو على صحتها ، وإلا لما كانت ضرورية والفرض أنها كذلك . ولكن هذا لا يمنعنا من السؤال عن مصدرها وهل يمنعنا التسليم بها من السؤال عن مصدر العقل نفسه الذي هو أو جزء منه ، أو غريزة فيه ؟ أو فيض عليه ؟

كلا

فالسؤال عن مصدر العقل نفسه وارد مشروع .

(١) هذا من الناحية العلمية المنهجية أما من ناحية الاعتقاد فتأنيهم شأت عامة المسلمين ، يقول السيد الشريف الجرجاني (أن شجرة الكلام إثبات العقائد على الغير وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليمتد بها وإن كانت مما يستقل العقل فيه) المواقف ج ١ ص ٣٦ .
(٢) المواقف ج ١ ص ١٢٣ .

والسؤال عن مصدر العلوم الضرورية وارد مشروع كذلك .
ومالنا نذهب بعيداً في البحث عن مشروعية هذا السؤال وهي قائمة فيما
يقرره المتكلمون من أن العلوم الإنسانية علوم حادثة .

ومالنا نذهب بعيداً في الدفاع عن مشروعية هذا السؤال، والمتكلمون
أنفسهم أجابوا عنه إذ قرروا أن الله سبحانه وتعالى خالق العلوم الضرورية
بل قرروا أنه خالق العلوم النظرية أيضاً ، قال ذلك الأشاعرة وقال ذلك
المعتزلة أنفسهم الذين لهم مذهب في خلق الأفعال حيث نسبوها للإنسان .
وإذن فمعرفة الله متوقفة على العلوم العقلية النظرية والعلوم النظرية متوقفة
على العلوم الضرورية والعلوم العقلية الضرورية متوقفة من حيث الثقة فيها
على معرفة خالقها وهو الله سبحانه وتعالى .

إذن فمعرفة الله متوقفة على معرفة الله ، وهذا دور ظاهر .
لا يقال إن هذا ليس دوراً ، وإنما هو تناقض يطلب الحل ، إذ أن
علماء الكلام بهذا قرروا حقيقتين متناقضتين

أولهما كون البديهيات ضرورية .

ثانيهما كونها مخلوقة .

لا نقول :

ليس هذا تناقضاً . فكونها ضرورية لا يعنى عندهم كونها غير مخلوقة
ولنما يعنى أنها لا تحتاج إلى استدلال فحسب .

ووقوع المعرفة العقلية الكلامية في هذا الدور أشد خطورة مما يوجه
إليها من كونها من حيث النتائج متضاربة ، أو صعبة أو ظنية ، أو مؤدية
إلى محظورات .

ذلك لأن المتكلمين يمكنهم هناك الدفاع بأنه لم يكن إلا نتيجة عدم
الالتزام الدقيق بالأصول العلمية لعلم الكلام .

إن القاضي عبد الجبار المعتزلى يقول فى معرض حديثه عن أن النظر لا يولد الجهل ، ولا الشك ، ولا الظن ، وإنما يولد العلم فقط ، يقول فى معرض حديثه عن ذلك (أنه إنما لا يولد — أى لا يولد العلم فى بعض الأحيان — لأنه لم يقع على الوجه الذى يولد ، كما أن الاعتماد إذا لم يولد الصوت من غير مصاكة فلأنه لم يقع على الوجه الذى يولد .)^(١).

وإذن فالطريق صعب إلى نقد البناء العقلى لعلم الكلام من ناحية لإثبات التضارب فى نتائجه ، أو الصعوبة ، أو ما ذكرناه .

لكن النقد الذى وجهناه عن وقوعهم فى الدور قائم على منهجهم ومساير لأصولهم ، ولا مفر لهم من التسليم به وهو شامل لبنائهم كله فى جملته : وخلاصته :

تتوقف المعرفة بالله عند المتكلمين — أشاعرة ومعتزلة ومن تأثر بهم على المعرفة العقلية النظرية .

وتتوقف المعرفة العقلية النظرية على العلوم الضرورية .

والعلوم الضرورية يخلقها الله .

إذن تتوقف الثقة فى العلوم الضرورية على معرفة الله .

فمعرفة الله تتوقف على معرفة الله .

ومن هنا يقع البنيان العقلى لعلم الكلام فى جملته فى الدور الذى هرب منه عنده ما لم يقبل أن تكون معرفة الله عن طريق السميع وذهب يقيم بنيانه العقلى لذلك .

وهناك دور آخر . وقع فيه علم الكلام جملة ، عند الأشاعرة والمعتزلة على السواء .

وذلك فى كلامهم حول مصدر إيجاب النظر . لقد علمنا أن المعتزلة

(١) النظرة والمارف من ١٨٨ .

يوجبون النظر لإيجاباً عقلياً ، على أساس الخوف من الضرر الذى يترتب على تركه .

وأن الأشاعرة يوجبونه لإيجاباً شرعياً مستدلين على ذلك بالآيات الواردة فى الحث على النظر وترك التقليد .

يقول صاحب المواقف :

(أحتج المعتزلة بأنه لو لم يجب إلا بالشرع لزم افحام الأنبياء ، إذ يقول المكلف لا أنظر ما لم يجب ، ولا يجب ما لم يثبت الشرع ولا يثبت الشرع ما لم أنظر .)

وبما ذكره فى الجواب عن ذلك ما يفيد أن هذا الدور يقع فيه المعتزلة أيضاً إذ يقال لهم :

(إن ما ذكرتم من الإحام مشترك بين الوجوب الشرعى والعقلى ، فما هو جوابكم فهو جوابنا .

لذلو وجب بالعقل فبالنظر اتفاقاً فيقول المكلف :

لا أنظر ما لم يجب ولا يجب ما لم أنظر .^(١) .

هذا دور ظاهر أيضاً .

والنتيجة أن البناء العقلى لعلم الكلام واقع فى جملته فى نوعين اثنين من الدور الباطل .

النوع الأول : يبطل شرعية وجوده .

النوع الثانى : يبطل شرعية وجوده .

القسم السابع

جواب على سؤال الباب الأول

كنا انتبهنا في الباب الأول إلى سؤال عن سبب التعارض بين المدارس الكلامية المختلفة مع استشهادها جميعاً على ما ذهب إليه القرآن الكريم . ورأينا أنه للتعرف على إجابة لهذا السؤال توضيح موقف علم الكلام عن الاستناد إلى القرآن الكريم لا بد من التعرف على نظرية المعرفة في علم الكلام أو بتعبير آخر الأصول المنهجية العلمية التي يرون أنها السبيل إلى تحصيل المعرفة بالعتيدة بصفة عامة ، وإلى تحصيلها من القرآن الكريم بصفة خاصة .

وقد كان الباب الثاني هو الدراسة التي رأينا أن نفتتحها لتكون سندنا في الحصول على إجابة لهذا السؤال .

والآن فإن هذه الدراسة تسمح لنا بأن نقول :

إن خلاص هذه المذاهب الكلامية للقرآن الكريم ليس موضع الشك ، بل لقد كان هدفهم الأسمى هو نصرة النص القرآني .

هذا من ناحية « النية » أو « العقيدة » ، أما من ناحية « المسلك » أو « المنهج » فقد رأيناهم يرون بمرحلتين :

مرحلة « خدانة المذهب » ، وبداياته .

ومرحلة « عراقة المذهب » ، ونضجه .

أولاً : وفي مرحلة البدايات لم يكن « المنهج » ، اتضح ، ففهم من اعتصم بالتسليم ، للنص « اعتصاماً مطلقاً » ، ، وهؤلاء كانوا الساف الأوائل .

ومنهم من لم يصبر على ذلك فاخذ يعمل على نصرته « بالرأى » .

ولم يسلم هذا «الرأى» من أن يكون مرتبطاً بمواقف عملية أو عليّة معيّنة^(١) لا ترجع إلى النص بطريق مباشر .

ومن الصحيح في هذا المقام ما يقوله ابن قتيبة من أن المتكلمين اعتنقوا الرأى (فلما أطرّد القول لهم على ما أصالوا بعقولهم ورأوه حسن الظاهر نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيدة ، وجعلوه عويصاً والغازا وإن كانوا لم يقدرُوا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة ..)^(٢) وقد أدرك السلف خطورة الوقوع في القول بالرأى في الدين : يقول سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه (اتهموا الرأى في الدين . فان الرأى عن رسول الله ﷺ إنما كان صواباً لأن الله تعالى كان يريه ، وهو منا تكلف وطن ، وإن الظن لا يغنى عن الحق شيئاً) .

وعن ابن عباس رضى الله عنه : إياكم والرأى فان الله عز وجل رد الرأى على الملائكة فانهم لما قالوا : أتجعل فيها من يفسد فيها قال تعالى : إني أعلم ما لا تعلمون^(٣) .

وعلى أية حال فهذا سبب واضح للوقوع في التضارب عند الاستدلال بالقرآن الكريم .
وفي مرحلة نضج المذهب كان المنهج قد اتضح إجمالاً ، عند المعترلة ، والأشاعرة ، والشيعة .

وهؤلاء كان المنهج لديهم قائماً على نصرة « النص » « بالعقل » .
وقد كان يمكن النجاة من الوقوع في التضارب لو أن العقل كان عقلاً واحداً متواضعاً عارفاً بمحدوده .

(١) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام للأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١ م

(٢) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٢ .

(٣) مناقب الإمام الشافعى للرازي ص ٢٥٣ .

لكن لقد رأينا الاختلاف في ذلك :

العقل لم يكن واحداً وهذا ضرورى .

ولقد رأينا أن العقل عند المعتزلة ، والأشاعرة المنهجيين توضع فيه الثقة الكاملة في قدرته على الوصول إلى اليقين ويدفع به لكي يكون الأساس المنهجي للبيان العقلى للعقيدة في جملتها ، هذه هي القضية الأولى :

والقضية الثانية : هي أن التسليم ، ، التسليم المطلق الذى كان عليه السلف الأوائل لم تسمح به ظروفهم الحضارية ^(١) ولم يسمح به اعتقادهم بأنه ليس لهذا التسليم ، المطلق ، منطق خاص به يجعله سنداً قوياً للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة ، أو من أعداء الدين العاملين على تقويضه من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى :

القضية الأولى

قضية الوثوق الكامل بالعقل

أما هذه القضية : قضية الوثوق الكامل في قدرة العقل على الوصول إلى اليقين واعتباره حكماً بصيراً نزيهاً على النحو الذى ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة المتأخرون (المنهجيون) ، فقد تصدى الباب الثانى من هذه الرسالة لبيان فسادها .

يقول الإمام الشاطبى :

(أن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهى إليه لا تتعداه .
ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب ، ولو كانت كذلك

(١) انظر عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الاسلام ليجي هاشم .

لاستوت مع البارى تعالى فى إدراك جميع ما كان وما لا يكون .
وقد دخل فى هذه الكلية ذوات الأشياء جملة وتفصيلا ، وصفاتها
وأحوالها وأفعالها وأحكامها جملة وتفصيلا .

فالشىء الواحد من جملة الأشياء بعلمه البارى تعالى على التام والكمال
بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى
أحكامه ، ولا فى أحواله .

بخلاف العبد ، فإن علمه بذلك الشىء ، قاصر ناهض .. (١)
وأقول :

أنه إذا كان اليقين كالا فى المعرفة ...
وإذا كان المتكلمون — يرون أنه فى الحكمة النظرية (التى هى كمال
القوة النظرية بمعرفة أعيان الموجودات وأحوالها وأحكامها كما هى ، أى
على الوجه الذى هى عليه وفى نفس الأمر) لا بد من قيد (.. بقدر الطاقة
البشرية .) (٢) ...

فهم إذن يقررون ضمناً أن القدرة البشرية عاجزة عن تحصيل الحكمة
النظرية على الوجه المذكور ، أى عاجزة عن تحصيل اليقين ، لأن اليقين
لا يكون بغير هذه الحكمة سواء كان ذلك بالنسبة للمسائل التى يتعرض لها
العقل فى مجموعها أو فى مسألة واحدة .

وانه إذا كان المتكلمون يحكمون بظنية الدليل النقلى لأنه لا يكون يقيناً
إلا بشرط عدم المعارض العقلى ، والحكم بعدم المعارض مستحيل ...
فإن اشتراط عدم المعارض وارد أيضاً على أعجاب الدليل العقلى ، مما
يلزم يظنفته على أصولهم ..

(٢) انظر شرح المقاصد ج ١ ص ٤

(١) الاعتصام ج ٣ ص ٢١٦

وانه إذا كان جلم الغزالي أو ديكارت يقف حائلا بين العقل واليقين فإن المقياس الذى وضعه البعض للتفرقة بين الحلم واليقظة عن طريق صلاحية اليقظة للاحتكام إلى تجارب مماثلة . هذا المقياس نفسه غير تنافى ويمكن ادخاله فى حكم النائم، يقول آير الذى اقترح هذا المقياس ثم تراجع عنه (من الممكن أن أكون فى هذا غلطاً لأن اليقين فى المعرفة ممنوع إلا إذا كان مرجعه إلى أن القضية تحليلية كقضايا الرياضة ليس فيها جديد . . . فالاحكام العلمية قضايا تركيبية ومن ثم كانت دائماً على سبيل الترجيح وليس على سبيل اليقين ..)^(١) .

ويعقب الدكتور سليمان دنيا على ما ذكره كانت من استحالة قيام العقل بعمل مطابقة بين فكرته عن الشيء والشيء فى ذاته يقول (وعندى أن أمر هذا الاشكال هين أن جرينا على أن الصدق نسبي ، بمعنى أن القول يصدق فكرة مشروط بكفاية قوى الإنسان لإدراك حقائق الأشياء)^(٢) وينقل الدكتور سليمان دنيا نصا عن الفيلسوف الانجليزى المعاصر السير وليم هاملتون يقرر فيه أن العقل لا يمكنه أن يحصل معرفة يقينية بالأشياء كما هى فى نفسها ، وأنه يمكن أن نحصل على معرفة جازمة فى (نظر العقل) .

أما بحسب الواقع ونفس الأمر فذلك يحتاج إلى أن نضع العقل نفسه تحت البحث لاختبار مدى قدرته ، وهذا يقتضى منا أن نتخلى عنه وأن نحصل على أداة أخرى تتناوله بالفحص ، والأداة الأخرى لا يمكن الثقة فيها إلا إذا فعلنا بها كما فعلنا فى الأداة الأولى وهكذا دواليك . . ثم يختم ذلك بقوله (كل ما يمكن إذن أن يقال فى الرد على مثل هذا

(١) أنظر أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٤ .

(٢) مقال عن المعرفة ص ٢٩ - ٣٠ .

الشك هو أنه لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة وهذا أمر لا ينبغي اللجوء إليه دون مبررات على أعظم جانب من القوة . (١)

وأرى أن قول هاملتون « لو صح مثل هذا الشك لكانت الطبيعة الإنسانية طبيعة مزيفة » .

أرى أن هذا لا يلزم ، وإنما يلزم أن تكون الطبيعة محدودة وقاصرة عن تحصيل اليقين المطلق . وهذا لا عيب فيه لأن المعرفة المحدودة بحدود العقل الإنساني كافية في ممارسة الإنسان لحياته العملية وهذا ما أعده الله له ، ومن هنا لا مجال للقول بإرجاع الثقة المطلقة في قدرة العقل على تحصيل اليقين المطلق عن طريق الضمان الإلهي — كما فعل ديكارت خصوصاً — لأن الله يضمن لنا ما يناسبنا وهو المعرفة المحدودة المناسبة للحياة العملية . وهنا استشهد بنتيجة دراسة علمية قدمها الدكتور عماد خفاجي عن مناهج التفكير في العقيدة ، وصل فيها إلى ما تلخصه مقالاته التالية عن فشل مناهج العقل الإنساني كطرق موصلة إلى اليقين في عالم الغيب :

إنه يقول :

(أن المنهج العقلي رغم أثرائه للفكر الإنساني لم يستطع أن يقدم حلولاً جذرية لكثير من المسائل التي تعرض لها في الجوانب الإلهي إذ أن قياس الغائب على الشاهد بجوامعه ومساالك لإثبات العلمية فيه — ذلك الذي استخدمه المتكلمون الأوائل في المطالبات الإلهية — قد وقع مشخناً بجراحه تحت ضربات معاول أئمة الأشاعرة في المرحلة الثانية من المنهج الأشعري هؤلاء الذين ارتضوا المنهج المضائق طريقاً إلى المطالبات الإلهية .

وحركة التصحيح التي صنعها ابن تيمية لإفادة ذلك القياس لليقين إنما

أعادة اليقين في عالم الشاهد لاني عالم الغائب إذ لم يرتض ابن تيمية نفسه ذلك القياس طريقاً إلى المطالب الالهيّة ، لأن العالم الالهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع . وإذا كان قياس الغائب على الشاهد ليس طريق اليقين إلى المطالب الالهيّة فإن القياس الأرسطي الذي رضى به أئمة الأشاعرة بديلاً لقياس الغائب على الشاهد لم يكن أكثر حظاً من سلفه ، فقد أثبتت الرسالة أن طمع أئمة الأشاعرة فيه كان طمعاً في غير مطمح إذ لا فرق بين قياس التمثيل في الصورة التي ظهر عليها عند المسلمين وبين القياس الأرسطي لأن طريق العلم بالكبرى في القياس الأرسطي هو نفسه طريق تأثير الوصف في الحكم فأوردوه على قياس التمثيل يرد على قياسهم مثله . وإذا كان الله تعالى ليس كمثل شيء ولا يصح أن يستدل على المطالب الالهيّة بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع فكذلك لا يصح أن يستدل على هذه المطالب بقياس أرسطي يدخل الحق فيه تبارك وتعالى وغيره تحت قضية كلية يستوى أفرادها فيها .

وإذا كان كلا القياسين مقضياً عليهما بالفشل كطريقين إلى المطالب الالهيّة فإن قياس الأولي الذي ارتضاه التيميون كبديل عن هذين القياسين لم يكن أكثر حظاً من سلفيه ، فقد حمل في طياته التشبيه .

وبذلك تقف المناهج التي أبدعها العقل الإنساني تعلن عن فشله في الوصول إلى اليقين فيما يتعلق بالجانب الالهي .

وإذا كانت هذه الأقيسة قد أعلنت إفلاس مناهج العقل الإنساني كعرق موصلة إلى اليقين في عالم الغيب فقد كانت مادة الدلالة التي قدمها هذا العقل هي الأخرى لإعلاناً جديداً على فشل العقل الإنساني في محيط ما وراء الطبيعة إذا اختلف المتكلمون عقليون ونصيون حول الضروريات في مادة الدلالة فأرآه المعنولة ضرورياً وبنوا عليه قضاياهم في العدل الالهي

رآه الأشاعرة والمشائون من قبيل القضايا المشهورة وما رآه التيمون
ضرورياً في باب التوحيد. وأثبتوا به ما ذهبوا اليه من علو الله على خلقه
واستوانه على عرشه فقد اعتبره الأشاعرة والمشائون من قبيل الوهميات
وبذلك كانت المناهج العقلية صورة ومادة لإعلاناً صريحاً عن فشل مناهج
العقل فيما وراء الطبيعة . (١)

وإني لاختلف مع أستاذي المرحوم الدكتور محمود حبيب الله إذ يؤكّد
الدور الأساسي للعقل في معرفة الله فيقول (فمعرفة الإنسان لله إذن معرفة
عقلية .) ودور الوحي إنما هو التذكير والتنبيه .

(فالعقل الخالص من الشوائب ، هو الحكم في جميع الحالات ... وقد
يساعده كل من الوجدان والعاطفة ، ولكنهما يظهران بحسب ..) (٢) .

وفضلاً عن أن الكلام عن عقل خال من الشوائب ، هو مجرد فرض
لا سبيل اليه ولا إلى الحكم عليه ، وقد كان يمكن مقارنته بافتراض
وجدان حال من الشوائب أيضاً !! ...

أقول فضلاً عن ذلك فإني أرى أن الذين يعطون العقل هذا الدور
الأساسي مدفوعون بنية حسنة إذ يتصورون أن رد الأمر إلى العقل وجعله
حكماً يسلم بما يدركه بنفسه ويرفض ما عدا ذلك هو الطريق الوحيد إلى
التمييز بين العقائد الصحيحة والباطلة .

وفي رأي أن هذا ليس طريقاً .

. وأن هناك طرقاً أخرى .

وبتعبير أدق:

(١) الدكتور عماد خفاجي سالم رسالة مناهج التفكير في العقيدة ص ٩٤٣ .
(٢) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٥٢ للدكتور محمود حبيب الله نصر عيسى الحلي .
سنة ١٩٤٨ م

ليس للعقل طريقاً إذا ظلمنا اليقين المطلق ، فإذا تواضعنا ولم نطلب اليقين المطلق كانت هناك طرق أخرى تتكامل معه . وهي طرق أولى بالسلوك من طريق العقل المستقل لأنها أكثر قرباً من طبيعة الإنسان . وأمكاناته .

وأقل مشقة وبذلاً للجهد .

إن ما أراه هو أن العقل محتاج للشرع احتياجاً رئيسياً لا مجرد التذكيرة والتنبيه .

أنظر ما يقوله الإمام الشاطبي إذ يبين أن المعلومات عند العلماء تنقسم إلى علوم ضرورية ، وعلوم غيبية ، وعلوم نظرية .

ومن البين أن العقل في حاجة إلى الشرع في العلوم الغيبية كما هو واضح ، وأيضاً في العلوم النظرية ، لأنه (لا يمكن الاتفاق فيها عادة لاختلاف القرائح والأناظر ، فإذا وقع الاختلاف فيها لم يكن بد من مخبر بحقيقتها . ولا يقال أن هذا قول الإمامية لانا نقول :

بل هو يلزم الجميع ، فإن القول بالمعصوم غير النبي يفتقر إلى دليل لأنه لم ينصر عليه الشارع نصاً يقطع العذر ، والقول بإثباته نظري ، فهو عما وقع فيه الخلاف فكيف يخرج عن الخلاف بأمر فيه خلاف ؟ هذا لا يمكن .^(١)

ويقرر الإمام الشاطبي أن :

العقل محكوم بالشرع .

وليس حاكماً ، إذ يقول :

(فهذا أصل اقتضى للعقل . . . إن لا يجعل العقل حاكماً بإخلاق . وقد

ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع .

(١) الاعتماد للشاطبي ص ٢١٨ .

بل الواجب عليه أن يقدم ما حقه التقديم وهو الشرع . ويؤخر
ما حقه التأخير وهو نظر العقل ، لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكما على
الكامل لأنه خلاف المعقول والمنقول ..^(١) .

ويقول ابن حزم (ا ف لكل عقل يقوم فيه انه حاكم على خالقه
ومحدثه بعد أن لم يكن ، ومرتب على ما هو ، ومصرفه على ما يشاء)^(٢) .

والذى أراه مطمئنا اليه انه ليس من السائغ القول بأن الشرع جاء
ليدعو العقل إلى البحث النظري في وجود الله ولواحقه قبل أن يكلف
الإنسان بالايمان وتوابعه فإذا وصل العقل في بحثه النظري إلى وجود الله
ولواحقه بدأ الشرع في تكليف الانسان .

هذا غير مستساغ بالنسبة لمنزلة الشرع والعقل . إن الشرع هو الأعلى
أنه صادر من قبل الخالق ، القادر على كل شيء فلا يتصور أن يقف موقف
المستأذن من العقل : يأذن العقل إذا عرف ولا يأذن إذا لم يعرف .

كذلك فإن الشرع جاء لهداية البشر فما الحال إذا لم يأذن العقل
بمحبة انه لم يعرف ؟ .

وهل هى مهمة الشرع أن يأتي بأدلة عقلية ، يقدمها للعقل لكي
يعرف فيأذن ؟

وهذه الأدلة العقلية التى جاء بها الشرع ألم تخطر على العقل بدونه ؟
ألم تتردد من قبل ومن بعد لدى الفلاسفة والمتكلمين من غيرهم ؟
فهل مهمة الشرع أن يذكر العقل بهذه الأدلة ؟ هذه مهمة متواضعة إلى
حد لا يليق بمكانة الشرع ولا بصفات الشارع .

إن العقل مخلوق للشارع مملوك له فلا يليق أن نقول إن الشارع ينتظر
من العقل حكومته إن الأليق بالشارع في هذا المقام أحد أمرين : أما أن

(١) الاعتصام ج ٣ ص ٢٢٨

(٢) الفصل ج ١ ص ٧٠

يتدخل بخلق العقل على نحو يضطر فيه إلى معرفة الله وهذا هو مذهب الفطرة أو معرفة الله بالضرورة ، لا بالبحث والنظر .

ولما أن يتدخل بتبليغ الحكم النهائي الذى ينبغى للعقول المتخالفة المتخاصمة أن تستمع ، إليه . وهذا هو مذهب التلقى من الرسل ، تلقى العقائد والشرائع كلها لا فرق بين مسألة منها ومسألة أخرى .

ولقد تخاصمت العقول فى مسألة وجود الله فمن ثم كان مذهب معرفة الله بالضرورة ، ضعيفا .

ولما كانت العقول قد تخاصمت فلا يقال أن الشرع ينتظر حكومتها ، وإنما هو يلتقى بالحكم النهائي يرسله مع الرسول ، ليسمعه المكلفون ، ومن رحمته بالعقل أن يأتى معه بما يريح العقل من الأدلة ، لكن ليست هذه الأدلة هى المدخل ، أو العمدة . وإذا قلنا بأن العقل من شأنه أن يبت فى مسألة وجود الله ولو احقها كما صنعها المتكلمون فأى مسألة بعدها تكون صعبة عليه ؟

إذا كان الشرع يقف بالباب حتى يفرغ العقل من بحث مسألة وجود الله ويبت فيها كما يبت فى لواحقها عن طريق الأدلة العقلية الذاتية ، أو الأدلة العقلية التى ينبه إليها الشرع الواقف بالباب ، إذا كان الأمر كذلك ووصل العقل إلى الحق فى هذه المسألة فأى مسألة تستعصى على العقل من بعد ؟ وماذا يمكن للشرع أن يقدمه للعقل ولا يمكن للعقل أن يصل إليه ؟ إن العقل القادر على البت اليقيني فى مسألة وجود الله ولو احقها قادر بلا شك على البت اليقيني فى مسائل التشريع لهذه الحياة الدنيا .

إن العقل القادر على البت اليقيني فى مسألة وجود الله ولو احقها قادر بلا شك على البت اليقيني فى مسألة المعاد ، فيحكم بأنه لا بد منه ولا بد من ثواب وعقاب .

فماذا يبقى؟ أوصاف معينة لما يحدث في يوم القيامة ، أو لما يكون في مدار الثواب والعقاب وقد عرف العقل الأمور الأساسية في هذا وذاك ؟ إن العقل عاجز عن الوصول إلى اليقين التام . وإن العقول قد تخصصت في مسألة وجود الله وما يتبعها من أمور تتعلق بالدنيا أو بالآخرة .

هذه حقائق لا يمكن إنكارها . وما دام الأمر كذلك فلا يعقل أن يأتي الشرع ليطالب حكومة العقل ، أو ليحثكم إلى عقول متخاصمة متخالفة بعد علم . وإنما يأتي الشرع ليلبغ ، وينذر ، ويبشر . (. .) فالحاصل من هذه القضية أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع . فإنه من التقدم بين يدي الله ورسوله . بل يكون ملبياً من وراء وراء . (١) .

(. .) ورحم الله الربيع بن خيثم حيث يقول :
(يا عبد الله ، ما علمك الله في كتابه من علم فاحد الله ، وما استأثر عليك من علم فكله إلى عالمه لا تتكلف ، فإن الله يقول لنبيه د قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين .) (٢) .

وانني في هذا موافق لاستاذي الامام الأكبر الدكتور عبد الحلیم محمود ، اذ يقرر :

١ — أن القرآن جاء هادياً للعقل في مسائل معينة هي ما وراء الطبيعة ومسائل الأخلاق ومسائل التشريع .

٢ — أن القرآن جاء والعقل يفهمه في المحكم منه ولا يناقض العقل في المتشابه منه .

٣ — أن القرآن جاء حاسماً لا يتردد ولا يشكك ولا يقر التردد ولا التشكك .

٤ — أنه جاء لا يستشير الانسان في شيء .

٥ — أنه دعا العقل إلى النظر في ما جاء به للتصديق به ومعرفة حقه فإذا لم يعرف كان العيب في عقله .

٦ — أنه دعا إلى التفسر والتدبر — دون حدود أو أى نوع من أنواع الحجر — في سنن الله الكونية والطبيعية .^(١) .

ولا بد في ختام نقدنا للعقل من كلمة تتمثل فيها بما قاله « كانت » كناقد للعقل النظري .

يقول كانت :

(لا ينبغي أبداً أن نقلل من قدر الخدمات التي يقدمها النقد إلى علم اللاهوت .

فهو يحرره من حكم التأمل الدوجماطيقي^(٢) وبذلك يضعه في مأمن تام بعيداً عن ضربات الخصوم .

ولقد كانت الميتافيزيقا الدارجة تمنيه بأن تمد إليه يد المساعدة ولكنها كانت غير قادرة على الوفاء بعهدها .

وفضلاً عن ذلك فإن علم اللاهوت الذي يريد أن يستعين بالدوجماطيقية كان يساعد أعداءه على التسليح ضده .^(٣) .

(١) الاسلام والعقل : للدكتور عبد الحليم محمد س ٧ إلى ١٢

(٢) المصود الفلذفة اليقينية

(٣) مقدمة كانت س ٢٣٨

القضية الثانية

التسليم الكامل

أما القضية الثانية وهى اعتبار أن التسليم المطلق للنص يؤدى إلى الوقوع فى الدور الباطل ، وهو من ثم ليس له منطق خاص به يجعله سنداً قوياً للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت من داخل النفس المؤمنة أو من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى .

فهذه نعتقد أن التيارات الحضارية المعاصرة للمتكلمين المنهجيين الواثقين بالعقل تمام الوثوق هى التى دفعتهم اليها، وهى التيارات التى جعلت من الفلسفة ، وأداتها العقل ، الفكر السائد الذى يقاس كل فكر إليه .

وحقيقة الأمر انه بالرجوع إلى عهد الرسول ﷺ يمكن استخلاص منطق خاص لمبدأ التسليم ينأى به عن الوقوع فى تهمة الدور الباطل ، ويجعله صالحاً لمواجهة الفكر الإنسانى بصفة عامة ، ولا يقتصر فى جدواه على المؤمنين بصفة خاصة .

الباب الثالث

الأصول الشرعية

الفصل الأول

التجرد من الشك

لأنه إذا كان لا قبل للعقل الإنسان، بتحصيل العلم، الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع،، أو الذي هو الصفة التي توجب لحملها تمييزاً بين الأمور لا يحتمل التقيض بوجه من الوجوه،، كما تبين لنا في الباب الثاني في نقد نظرية المتكلمين في المعرفة فإن الأمر الذي لا شك فيه أيضاً أنه لا قبل للإنسان، بالاستمرار في حضيض الشك على أي وجه من الوجوه .

وغاية ما ذكرناه في نقد نظرية المتكلمين في المعرفة هو أن العقل الانساني وإن كان من المستحيل عليه تحصيل اليقين،، ما دامت الاحتمالات العقلية تتوارد عليه في كل قضية يقن فيها أنه وصل إلى حد الجرم، إلا أن هذه الاحتمالات ليس من شأنها أن تمنعه من تحصيل الظن، وفي بعض الحالات دغالب الظن،^(١) .

أما الشك وما دونه مما يهبط إلى قاع الجهل المركب، فهو ما يمكن للعقل البشري أن يتعالى عليه بجهود أيسر من تلك التي يبذلها اليقينيون وهي جهود جبارة في تقدير كل منصف، تستنفد من الطاقة ما كان يستحق أن

(١) هذا هو أيضاً مذهب الأكاديمية الجعيدة في الفلسفة الحديثة الى تأخذ مبدأ (الاحتمال والترجيح) أسس الفلسفة من ٢٣٣ .

يبدل لو أنها تصل بالعقل التي ما كان يظن أنها تصل إليه من اليقين .
إن أصحاب اليقين هم الذين عرضوا قضية المعرفة للخطر .
لأنهم يقذفون بالعقل من حالق^(١) إذ يصرون على قدرته على ما ليس
يقدر عليه .

لأنهم أشبه بسباح ماهر يصر على أن طفله من نسبه لأنه قادر على اجتياز
المحيط سباحة ، فإذا هو يختنر طفله ، كما يختنر قضيتته في اجتياز المحيط .
لأنهم في تقديرى يفعلون فعل هامان إذ بنى صرحاً يبدأ منه الصعود إلى
الله . بينما الصعود إلى الله يبدأ من نقطة هي أقرب إلينا من جبل اللوزيد .
ونفخ ذلك فقد رأينا من المذاهب الفلسفية ما يصر على أن « شك نقطة
التوقف التي يصل إليها العقل » .

ذلك هو مذهب الشك عند بيرون وأتباعه « اللادريين » الذين
يأخذون الشك بمعنى التوقف عن إصدار الحكم — حتى الحكم بأنه يشك —
لأن كل قضية تقبل السلب والإيجاب .

وهو أيضاً مذهب الشك عند السوفسطائية العنيدية أو العنادية^(٢) .
وهو كذلك ما يقضى به شك الغزالي ، وشك ديكارت .

ونحن نرى أن الخروج من هذا الشك أيسر كثيراً مما احتمله ديكارت
من محاولات يائسة لوضع الحقيقة الأولى التي لا يمكن الشك فيها :

— « وجود الأنا المفكر » — في ضمان الله . . . وهو أوسع كثيراً
عما قدر للغزالي أن يحظى به من « النور الذي قذفه الله في القلب » بعيد له به
الثقة في العلم ، والاطمئنان إلى اليقين .

ذلك هو ما يمكن أن نسميه « الضرورة العلمية » التي اعترف بها

(١) الخالق الجبل المرتفع كذا في القاموس المحيط .

(٢) أنظر أيضاً اسمي للدكتور توفيق الطويل ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ .

تتشأكون أنفسهم ، والتي نزع أن الاسلام اعتمد عليها في وضع بداية الطريق إلى المعرفة .

وسنرى في الصفحات التالية لإجماع طوائف المفكرين جميعاً على أن الضرورة العملية هي نقطة الضوء التي ثقت حجاب الشك المظلم ، لتدل على ما وراءه من امكانات اليقين .

لقد كان الأبيقوريون اذ يقصرون العلم على نوع واحد (يرون أن ذلك النوع هو الذي يصدر عنه العقل العملي لا العقل النظري . لأن ما يستحق اسم العلم في نظرهم ليس ما يؤدي إلى اليقين ، بل ما يؤدي إلى سعادة الانسان في حياته)^(١) .

ويقول أحد مؤرخي الفلسفة :

(. . . هناك مسألة أخيرة يوضحها مذهب الشك أكثر من غيره من المذاهب .

وهي الفرق بين ادعاء صدق قضية ادعاء نظرياً ، والحكم بصدقها استناداً إلى باعث عملي .

فان حالة بسيطة من حالات الاستدلال عن طريق الشك توضح لنا أنه ما من قضية من القضايا النظرية إلا وهي عرضة للشك — مهما ذهبنا في البحث عن أصولها — وأن العوامل التي تدفعنا إلى تصديق أية قضية إنما يجنب البحث عنها في حياتنا العملية . . .)^(٢) .

ويقول الدكتور سليمان دنيا عن ديكارت :

(لقد قال ديكارت وأنا متأكدون ، عملياً من صدق بعض القضايا . . .
ليكننا غير متأكدين نظرياً . . .)^(٣) .

(١) ١١. دخل إلى الفلسفة لازفلكولية ص ٢٨٧ .

(٢) أزفلكولية المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٦ .

(٣) مقال عن المعرفة ص ٢٤ .

ويقول الدكتور عثمان أمين في تصوير مذهب ديكارت :
علينا أن نشك في حقيقة الأشياء الحسية إذ (ليس ثمة ما يفرق بين
المنضدة التي أكتب عليها الآن والمنضدة التي قد أراها وأنا نائم ...) . لكن
الفيلسوف انما سلم بالأشياء الواقعية خارج الذهن (. . استجابة لمطالب
الحياة العملية ، لا اقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية)^(١) .

ويقول الدكتور عثمان أمين — أيضاً — عن شك هيوم في مقدمة
محاوراته : (وحسبنا أن نقول أن تشكك هيوم في أمر العقلية من الناحية
العقلية قد انتهى إلى تبرير الاعتقاد بها من الناحية العملية)^(٢) .

ويقول هيوم (. . يبدو يقينا أن الانسان وإن يكن في احتياج مزاجه
عقب تفكير عنيف في العديد من نقائص العقل . . قد يقبذ نبذاً تاماً كل
اعتقاد ورأى فانه ليستحيل عليه البقاء في هذا الشك المطبق ، بل ويستحيل
عليه أن يصرح به في سلوكه لبضع ساعات . . فالموضوعات الخارجية
تضغط عليه ، والعواطف تلح عليه فيقبدد تأمله الفلسفي الحزين ، بل ولن
يكون في مقدور أقصى عنف في مزاجه الخاص أن يبقى وقتاً ما على مظهر
الشك البانس)^(٣) .

ثم يقول (. . وأيا كان المدى الذي يدفع إليه أى شخص مبادئه
التأملية في الشك فإنه يرى أنه يتحتم عليه أن يفعل ويعيش ويتحدث مثلاً
يفعل غيره من الناس ، وليس ملزماً أن يدلى بسبب لسلوكه هذا اللهم إلا
الضرورة المطلقة التي يخضع لها في قيامه بهذه الأعمال)^(٤) .

(١) مقدمة التأملات في الفلسفة الأولى فيكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة
القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ م
(٢) هذمة محاورات في الدين الطبيعي لهيوم ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي نشر
مكتبة القاهرة الحديثة عام ١٩٦٥ .
(٣) محاورات هيوم ص ١٨ ، ٢١ .

ويقول أيضاً :

(ألا أن الطبيعة — عن ضرورة مطلقة لا تقاوم — قد هيأتنا لأن
نحكم كما هيأتنا لتنفس ونجس)^(١) .

ويقول أضافه كوله عن كانت :

(من الممكن عند كانت أن تتخلص النظرية الميتافيزيقية من ادعائها
اليقين من غير أن تفقد كثيراً من قيمتها ، وتكون في هذه الحالة حلقة
اتصال بين الفكرة النظرية والحياة العملية ، أما ما يشقها من عنصر
الضرورة أو اليقين من الناحية النظرية فتستعير عن بعضها بأنها تحوى حقائق
العلوم الجزئية)^(٢) .

ويقول كانت :

(. . . ويمكن أن نستعين بالاحتمال المشبه للحق وبالعقل السليم
بطريقة نافعة ومشروعة خارجة عن موضوع الميتافيزيقا بحسب المبادئ
المطلقة التي تستمد سلطتها دائماً من ارتباطها بالناحية العملية .)^(٣)

ويستبعد الدكتور سليمان دنيا أن يكون شك اللادريين شكاً متساوياً
الطرفين ، ويستند في ذلك إلى استنباطات ، مؤداها أن الشك المتساوياً
الطرفين لا يمكن معه ممارسة الحياة العملية ، ولا شك أن اللادريين كانوا
يمارسون حياتهم العملية ، فلا بد أنهم كانوا يأخذون بالأرجحية^(٤) .

ومن هنا كان التجريبيون في الفلسفة الأوربية الحديثة على اختلاف
مذاهبهم يرتضون المعرفة الترجيحية^(٥) .

(١) فلسفة هيوم للدكتور فتحي الشنيطى ص ١٧٤ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة ص ٢٨٩ .

(٣) مقدمة لكيل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً لسكان ترجمة د . نازل اسماعيل

نشر دار الكتاب العربي عام ١٩٦٨ م ص ٢١٨ .

(٤) مقال في المعرفة ص ١٣ .

(٥) أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٢٨٩ .

ولقد أدرك المتكلمون من قبل أن النظر في أمور الدنيا :

١ — نعلم وجوبه باضطراب .

٢ — ولا يتوقف لمجرد وقوع الشبه في طريق التأخر .

٣ — وهو د يلتبس فيه غالب الظن ،^(١) .

وهم على هذا الأساس — الظنى — يوجبون على الإنسان أن يسلك سلوكا معينا ، ويممون ذلك في التكليف الدنيوية والدينية :

يقول القاضي عبد الجبار : —

(وإنما تعلق أكثر التكليف ديننا ودنيا بالظنون لتعذر أن يصل المرء إلى العلم بالواقعات في المستقبل فأقيم الظن مقامه ، ووجب على القديم عز وجل تمكين المكلف من الامارات ... ثم لا يكون عمله عملا بالظن ، .
والافتى حصل غالب الظن في حصول نفع أو ضرر علم أحدنا ، بعقله حسن الأقدام ، أو وجوب التحرز)^(٢) .

وبعد : فهذه الضرورة العملية هي التي تتجاوز الشك في طريق الوصول إلى معرفة الله .

ولقد قرر ذلك أصحاب المذاهب غير اليقينية في الفلسفة .

بعد أن يتحدث أحد مؤرخي الفلسفة عن مذهب الشك عند سكستوس أهريقوس آخر الشكاك اليونانيين ، وعن مقدماته العامة ، يقول :

(إذا أخذنا بهذه المقدمة العامة لم يعد من العسير التدبؤ بالموقف الذي سيتخذ سكستوس إزاء الله . والواقع أن موقفه لا يبنى الدين ولا يبنى الألوهية ولكنه ضرب من اللاأدرية النظرية . وفي مجال العمل نراه على استعداد للتسليم بأن الشك يستطيع أن يؤمن بوجود الله وأن يشارك في

(١) أظن النظر والمعارف لقاضي عبد الجبار ص ١٤٢ ، ١٦٠ ، ١٨٥ ، ٢٠٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢٢ ، ٢٣ .

العبادة الدينية دون أن ينطوى موقفه على أى تناقض ؛ وهذا التسليم قد أثلج صدور أصحاب المذهب الإيماني من المحدثين - أمثال شارون وهويت - الذين أرادوا أن يجمعوا بين مذهب الشك على المستوى النظرى ، وبين الإيمان العملى . باق . . (١) .

وها هو بسكال يرى أن الانسان إن كان لا يستطيع أن يتأكد من صحة معتقداته فهو (لا يستطيع الاستسلام للشك ، لأن عليه أن يتصرف بحزم ويقين فى المسائل العملية ، بل حتى فى المسائل الحيمة : كالخلود الإنسانى ، والخير الأسسمى والعلاقة بين الروح والجسد ، إذ لا وجود لأى اتفاق بين المدارس .. الفلسفية) (٢) .

وقد ناقش باركلى أصول الرياضيات والعلم الطبيعى ، وذهب إلى أن المبادئ الرياضية والطبيعية (العدد - المقدار - اللامتناهى - الزمان - المكان - العلة .) غير معقولة ، ومن ثم لم تكن الرياضيات والعلم الطبيعى علوماً ، وإنما هى فنون أو صناعات مفيدة فى العمل .
ومن هنا (أفاد باركلى سلاحاً يطعن به الملحدين ، ويؤيد الدين :

إذا كان العلماء يقبلون المبادئ النظرية وهى غير معقولة ، فبأى حق يهاجمون العقائد الدينية ؟ وإذا كانوا يقبلون المبادئ النظرية لمرامها العملى فلم لا يقبلون العقائد لنفسى الغرض .) (٣) .

وهذا هيوم إذ يعرض شكه العقلى ، فى الحجج التى يصطنعها (العقل) لاثبات وجود الله يعرض فى نفس الوقت حججه العلمية للاعتقاد .

يرى هيوم أن الحججة المستمدة من النظام فى الطبيعة - وهى أقوى

(١) الله فى الفلسفة الحديثة لجيمس كوليرز ص ٥٣ ط ١٩٧٣ م

(٢) المصدر السابق ص ٧٦٤

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٠ ، ١٦١ ط ١٩٥٧

حجج المذهب الالهى لا تقوم على أسس موضوعية مضخمة ، (قضيا يتعلق بالتدليل المستمد من الممائلة — بين الصانع الانسانى والصانع الالهى لسنا فى موقف نكتسب فيه تجارب متكررة عن الأفعال الالهية الخلاقة وبالتالى لا نستطيع أن نحدد ذلك التشابه على وجه الدقة ، بل على النقيض من ذلك تستمد هذه الحجة قوتها الاقناعية من الميول اللاعقلية فى الطبيعة الانسانية بقبول وجود صانع ذكى قوى للكون بأسره .

ومن حكم هيوم المفضلة تلك الحكمة القائلة بأن الفلسفة تستطيع أن تجعلنا شككا تماما لولا أن الطبيعة أقوى منها كثيراً .

أن عواطفنا ودوافعنا العملية ترغمننا بقوة على التصديق بوجود الاله حتى لو كان التحليل الفلسفى يؤكد لنا افتقارنا الى وسائل الارتقاء الى معرفة عنه تنسم بيقين برهاني ، وترجع ضرورة الاعتقاد فى الله الى هذا الميل الذاتى فى طبيعتنا أكثر من رجوعها الى طابع القهر الذى تنهلوى عليه بنية النظام الكونى والتدبير الباطن الذى يكشف عنه العقل (١) .

ويقول شار فى رده على أعداء الدين : —

(إن فروض الدين كفروض العلم .

العالم يسلك كما لو كان فرضه صحيحاً انتظاراً لتحقيقه .

والمؤمن لم يفعل أكثر من ذلك ، إذ يسلم بفروضه وينتظر نتائجها العملية وكل الخلاف بين العالم والمؤمن هو أن تحقيق الفرض العلمى يتم فى وقت أقصر من تحقيق الفرض الدينى (٢) .

ويقول فضيلة الدكتور محمود حبيب الله رحمه الله بعد أن يعرض نصاً لوليم جيمس فى ارادة الاعتقاد ، (. . فالحياد التام ، أو الشك فى كل

(١) الله فى الفلسفة الحديثة لكارل لوتز ص ١٧٢

(٢) ولیم جیمس الدكتور محمود زيدان ص ٢٠٤ ج ١ ١٩٥٨ م

الأمور الحيزية للالسان ، ومنها العقائد الدينية محال من ناحية عملية .
فالعقيدة الدينية ضرورة عملية ، وضرورة نفسية للفرد والجماعة .

ويقول أيضاً :

(فالعقيدة من ناحية نفسية حاجة مهيمنة وضرورة .
وانها لكذلك من ناحية عملية أيضاً ، اذ أن العقائد تقدم نفسها لنا
على الأقل — كما يقول ولیم جیمس — كفروض يمكن أن تكون
صحيحة ، وهى من الفروض المهمة التى لا يمكن تجاهلها والتى تتصل اتصالاً
وثيقاً بحياتنا العملية)^(١) .

والمنهج العلمى عند ولیم جیمس — يعنى : بالتميز والجزئى ، والفردى
المحدد المتعين ، وماله فاعلية وتأثير علينا ، . . . فى مقابل المجرد والعام
والساكن)^(٢) .

وهو يرى أن التجربة الدينية حقيقة خاضعة للمنهج العلمى العلمى اذ
يتوفر لها خصائص التجربة الصادقة بصفه عامة ، اذ تقوم على حدس
أصيل ولها آثار نافعة .

وتتصل بما تحت الشعور بظواهر معلومة وتنصل أيضاً بالتجربة
القيمية)^(٣) .

مثل الإحساس عن بعد ، والتعاطف عن بعد ، والرؤيا^(٤) :

والتجربة الدينية لها على اختلاف صورها — عنده — خاصتان
مشتركتان : احدهما القلق من الألم والشر ، والثانية الشعور بالنجاة من
الألم أو الشر بفضل قوة عليا^(٥) .

(١) الحياة الوجدانية ص ٢٠٧ ، ٢٠٨

(٢) ولیم جیمس الدكتور محمود زيدان ص ٨١

(٣) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٤٥٥

وهو يقرر أن هذه الحالة ليست حرجية لأن الحنك على الشجرة يكون
بشعرتها وثمرتها التجربة الدينية بمجموعة فضائل مفيدة^(١) .

والمنهج العملي في التجربة الدينية عند وليم جيمس هو اتجاه مؤداه
تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات والنتائج فالخلاف بين
المادية والروحية يمتنع على الحل عندما يدور حول الماضي :

الله خلق العالم ؟ أم المادة قديمة ؟ أما بالنظر إلى المستقبل ، فإن
الامر يصبح هاماً وخطيراً والمادية هنا لا تكفل لنا منافعنا العليا في حين
أن — الإيمان بالله يحقق أفضلية عملية كبرى ، إذ معناه أن العالم قد يهلك
ولكن صلتنا بالله تنجيننا^(٢) .

أن وليم جيمس بهذا يحسم المناظرات الفلسفية بالاحتكام إلى النتائج
العملية ، أنه يرى أنه إذا لم ينتج فرق عملي بين قضيتين متقابلتين فالجدل
فيهما عبث ...^(٣) .

ومن هنا فإنه يضع العمل مبدأ مطلقاً ، ويقول أحد أتباعه (إن
تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار
عملية لا أكثر ..) .

ويقول بيرس (الاعتقاد ما على أساسه يكون الانسان مستعداً
للسلوك)^(٤) .

(١) هذه فكرة الابتداء المنهجي في الدخول إلى العقيدة عن طريق التسكير في الحياة
الآخرة .

(٢) أليس هذا هو منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ؟ ألم يتجه الرسول في منبجته
في الدهوة إلى المستقبل ؟ إلى البعث ؟ إلى الاتجاه الأخروية ؟ أكان له جدل في معنى البكون
يقدر ما كان له من تبصير بمستقبله ؟؟ .

(٣) ومن هنا كانت جميع المسائل التي نهى الرسول صلى الله عليه عن الجدل فيها كالجدل في
القضاء والقدر ، وفي ذات الله .. نوعاً من العبث .

(٤) الفلسفة الحديثة ليويسف كرم ص ٤٠١

ووليم جيمس الدكتور محمود زيدان ص ٣٩

والنبي يخرج به من جلوسنا في تлады الملك والابتماع إلى أعضائه هو أنهم يتفقون على أن الضرورة العملية تبرز كنقطة ضوء ساطع في وسط أفق الشك المظلم، ثم يحدون من هذه الضرورة العملية فاملا يزيح ركام الشك وأنقاضه من الطريق إلى معرفة الله.

والإمام الغزالي يقرر (أن الأولى بأكثر الخلق الاشتغال بالعمل والاقتصار من العلم على القدر الذي يعرف به العمل، ...)، وهو يرى أن (من العمل العلم العملي أعنى ما يعرف به كيفيته)، ويقرر أيضاً أنه (لكون الصواب في العمل لأكثر الخلق استقصاء النبي ﷺ تفصيلاً وتأصيلاً، حتى علم الخلق الاستنجااء وكيفيته، ولما آل الأمر إلى العلوم النظرية أجل ولم يفصل، ولم يذكر من صفات الله إلا أنه ليس كذلك شيء وهو السميع البصير) (١).

إلا أن الامام الغزالي بعد ذلك حاول أن يرفع من شرف العلم النظرى إلى مرتبة أعلى من مرتبة العلم العملي لأن الرسول ﷺ (بعد إجمال العلم ذكر من تعظيمه وتشريفه وتقديسه على العمل ما لا يكاد يحصى؛ كقوله ﷺ «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة» (٢)، وكقوله ﷺ «فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب» (٣).

وهو يرى أن المقصود في العلم المفضل هنا العلم النظرى لا العملى وذلك لأمرين :-

(١) ميزان العمل الغزالي ص ٢٢٧ وإلا يندما ط ١٩٦٤ .

(٢) أخرجه البيهقي في السنن بلفظ (تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة) وفيه ابن بكير وهو ضعيف .

(٣) ذكره الامام السيوطى في الجامع الصغير من رواية أبى نعيم في الخلية عن معاذ ورمز له بالضعف وذكر مثله من رواية الترمذى عن أبى أمامة «فضل العالم على العابد كفضل على أدناكم»، أن الله عز وجل وملائكته وأهل السماوات والأرضيين حتى النملة في جحرها وحتى الحوت ليعلنون على معلم الناس الخير، ورمز له بالضعف، وقد ذكره أيضاً الامام البيهقى في الحسان في مضايح السنة عن أبى أنانة عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

(أحدهما أنه فضل العالم على العابد والعابد هو الذي له العلم بالعبادة ولا فهو عابت فاسق) .

وما دام الأمر كذلك : أن العالم أفضل من العابد ، والعابد لديه العلم العملي فالذى فضله الرسول ﷺ هو العلم النظري .

(والثاني : أن العلم بالعمل لا يكون أشرف من العمل لأن العلم العمل لا يراد لنفسه وإنما يراد للعمل وما يراد لغيره يستحيل أن يكون أشرف منه) (١) .

وما دام الأمر كذلك : أن العلم العملي لا يكون أشرف من العمل فإن الذى فضله الرسول على العمل هو العلم النظري .

والذى أراه أن الوجهين اللذين ذكرهما الامام الغزالي لنفى أن يكون المراد بالعلم الذى مدحه الرسول ﷺ العلم العملي غير سليمين :

أما عن الوجه الأول : — فلأن ما لدى العابد لا يلزم أن يكون هو العلم العملي الذى يصلح له ولغيره من الناس ، أو ما يصلح لعبادته التى تفرغ لها ولغير ذلك من شئون الحياة العملية ، فهو يكفيه من كل ذلك مختصر فى العبادة يصلح لحاله لا يسمى به عالماً علماً عملياً ، وكلما شعر بنقص فيما يعلم عن عبادته ، تدعو اليه حال جديدة لجأ إلى صاحب العلم العملي الذى هو فوقه .

وأما عن الوجه الثانى : — فإنه ليس كل ما يراد لغيره فهو دونه فى المرتبة على وجه الإطلاق ، والا طرد الكلام فى القرآن — وحاشاه — لأنه يراد لنجاة الانسان وسعادته فى الدنيا والآخرة .

والذى ارتضيه أن المقام فى الاسلام وفى توجيهات الرسول هو مقام المدهوة إلى العمل ، وإلى العلم العملي بمفهوم يشمل كل ماله صلة بالعمل ،

(١) أنظر ميزان العمل للامام الغزالي ص ٢٢٧ — ٢٣٠

ومن ذلك الاعتقادات التي لها صلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة . والعلم بعلم الله ، وشموله للصغيرة والكبيرة ، والعلم بعصمة الرسل ، إلى أمثال ذلك ، أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها ، والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه خيراً في حالات من ناحية وعلم الله وإرادته وقضائه وقدره من ناحية أخرى :

كل هذا من العلوم التي لا صلة لها بالعمل وهي من العلوم النظرية التي لاحظ الإمام الغزالي — بحق — أنها مما أجهل الرسول ولم يدع إلى التعمق فيه ، فهو ليس مما يشغل به الإنسان ، والرسول ﷺ لم يكن يتوجه في ذلك إلى أكثر الناس فحسب ، كما يذهب إليه الإمام الغزالي ، إذ لو كان العلم النظري الملبت عن العمل ممساً يحسن أن يشغل بعض الناس به أو يحصلوه لندب إليه قلة من الناس ، ولجعله فرض كفاية ، أو لجعله مما يقسابق فيه المقسابقون ، والسابقون السابقون أولئك المقربون ،

١٠ — (الواقعة)

كما فعل في العبادة إذ فتح فيها الشارع الطريق إلى انتهاء لمن يسبق إليه .
وقم الليل إلا قليلاً ، نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً ، (٢ — ٤ المزل)

وفي ميدان المتكلمين نجد أقرارهم لما يسمى العقل العملي ، وهو قوة التصرف في الموضوعات واستنباط الصناعات وتمييز المصالح من المعاصد لا تنظام أمر المعاش والمعاد وهو يستعين بالعقل النظري من جهة أن أفاعليه تنبعث من آراء جوئية مستنبطة عن الآراء السكلية^(١) .

والمتكلمون وإن كانوا قد ربطوا العقل العملي بالعقل النظري ليستعين به من الجهة التي أشار إليها النحس السالف ، فأنى أرى أن له — أى للعقل

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٤٥ .

العملى — ضرورة خاصة به ، يمكنه أن يضمها أساساً لبنائه ، دون حاجة إلى التماس اليقين فى ضرورات العقل النظرى .

والضرورة التى نتحدث عنها فى « الضرورة العملية » ، ليست من باب (ما حمل عليه الشئ ، واكره وجبر عليه ، ولو جهد فى التخلص منه وأراد الخروج عنه واستفرغ فى ذلك جهده لم يجد منه انفكاكاً ولا إلى — الخروج عنه سبيلاً)^(١) .

ولكن المقصود بها ما يقف عند حد (الإلجاء الذى لا يخرج الملجأ عن أن يكون على العمل قادراً وباختياره متعلقاً)^(٢) .

لأننا فى فى الضرورة العملية نجد أنفسنا فى موقف يدفعنا دفعا لا قبل لنا بتجاهله إلى ممارسة حياتنا والتصرف فى أمورنا . . . على وجه نستفيد فيه بقوانا الأخرى :

العقلية .

والخمسية :

والوجدانية .

وإذا كان لنا أن نشك فى قدرة هذه القوة وإمكاناتها ، فأننا نجد المنطلق ثابتاً فى الضرورة العملية .

ولإذن فالضرورة العملية لا تستند إلى قوة من هذه القوى ، فإن هذه القوى تنهوى أمام النقد ، بينما تقف هى شاحخة لترد إلى هذه القوى اعتبارها طالما تقيدت بنطاق هذه الضرورة ، أو بما ينبى عليها من الأمور العملية .

والضرورة العملية مشتركة بين الإنسان والحيوان لذلك كان لا بد لها

(١) أنظر الأبح للأشعرى ص ٧٥ .

(٢) أنظر « النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار » ص ٣١٧ .

من شروط أو قيود تجعل منها نوطا خاصا بالإنسان هو الذى يقصده هنا :
ذلك ألا تتعارض مع الإنسان كإنسان .

بمعنى : ألا تتناقض مع قواه .

العقلية .

والوجدانية .

والحسية .

وإذا كانت هذه الشروط أو القيود هى التى ترفع ما يقصده بالضرورة
العملية عن مستوى الضرورة العملية الحيوانية ، إلى مستوى الضرورة
العملية الإنسانية ، فإنها فى نفس الوقت هى ما يقعد بها عن حق التطبيق
فى مستويات من العلم أو العمل ، تكون فوق الطاقة البشرية ، وهو ما تقع
فيه الفلسفة اليقينية التى لا تكفى بغير المعرفة المطلقة ، ومن هنا تنافضت
هذه الفلسفة مع الإنسان ، لأنها تنافضت مع عقله ، لأنها مطلقة ، وعقل
الإنسان محدود .

إن اليقين كقيمة عقلية مطلقة لا تسأل عنه الضرورة العملية .

كذلك فإن اليقين كقيمة إنسانية مطلوبة لا تعطيه الضرورة العملية .

إن قيمة الضرورة العملية فى أنها بالرغم من أن اليقين لا ينبع منها ،

فهى ضرورية .

وهى ملزمة .

وهى ملجئة .

والمنهج الذى يقف على أرض الضرورة العملية لا يرد عليه نقص

اليقين لأنه من ناحية البداية ، يأخذ بالظن بمعناه الاصطلاحي^(١) .

والضرورة العملية هى الأمانة الكبرى لترجيح أحد الطرفين .

(١) أنظر هذه الرسالة ص

إن الضرورة العملية تعنى أن طلب اليقين في البداية معناد لها ، لأن المقصود منها :

« إلقاء الموقف الحيوى للإنسان إلى اتخاذ سلوك ما . .

وهذا الإلقاء لا يتوقف على أمر خارج عنه ، ولا يحتاج إلى مبرر من النظر ولا يصبر على محاولات الوصول إلى اليقين .

وهذا المنهج من ناحية النهاية : —

لا يقفل الطريق إلى اليقين . إنه اذ يبدأ من اللغز ، يترك المقام مفتوحاً لاحتتمالات الوصول إلى اليقين في النهاية .

وكذلك فعل المنهج الإسلامى .

بدأ من نقطة يقف عندها الناس جميعاً موقف الاقرار .

لأنه إذا كان القرآن الكريم يدعو أهل الكتاب إلى كلمة سواء (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم : .) ٦٤ آل عمران . فإن الاسلام في مشكلة المعرفة — يدعو الناس جميعاً إلى كلمة سواء بينهم أيضاً :

تلك هى الضرورة العملية، وسنحاول في الفصل التالى أن نبين الصورة المعينة للضرورة العملية التى بدأ منها المنهج الإسلامى .

الفصل الثاني

التعرض لمعرفة الله

بعد أن يتجرد الإنسان من الشك باسم الضرورة العملية على الوجه الذي بيناه في الفصل الأول ، - يتقدم باسم هذه الضرورة أيضا ليتعرض لمعرفة الله وتعرضه لهذه المعرفة ، يتم على مرحلتين تسلم أولاها للثانية .
وأولاهما مرحلة الانذار .

وثانيتها : مرحلة التصديق .

ولكل من هاتين المرحلتين مبرراتهما من ناحية الضرورة العملية ،
أو العقل العملي بوجه عام .
وهذا ما سوف نبينه بعد .

القسم الأول

الانذار

نزل قوله تعالى : -

« يا أيها المدثر ، قم فأنذر ،

متضمننا تحديد نقطة البداية في الدعوة إلى الاسلام وهي « الانذار » ،

يقول المفسرون : -

(اختلف في أول ما نزل من القرآن اختلافا طويلا . وتحقيق المعتمد منه وطريق الجمع بين الأحاديث المتناقضة فيه أن أول ما نزل على الإطلاق « اقرأ باسم ربك » ، إلى قوله تعالى « ما لم يعلم » ، وأول ما نزل بعد فترة

(٢٠ - الأسس)

الوحى « يا أيها المدثر ، إلى « والرجز فاهجر » .

وفي أبي السعود روى عن جابر رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال :
كنت على جبل حراء فنوديت يا محمد : أنك رسول الله فنظرت عن يميني
ويساري فلم أر شيئا . فنظرت فوقى فإذا به قاعد على عرش بين السماء
والأرض — يعنى الملك — فرعبت ، ورجعت إلى خديجة فقلت ذروني
فزل جبريل بقوله « يا أيها المدثر »^(١) وذكر الإمام مسلم مثله في باب
بدء الوحى ، عن جابر أيضا .

وما نذهب إليه هنا من كون الانذار هو البداية المنهجية في الدعوة إلى
الإسلام لا يتوقف على كون هذه الآية قد نزلت قبل قوله تعالى « اقرأ
باسم ربك » ، ذلك لأنه مع التسليم بأن أول سورة العلق هو أول ما نزل
من القرآن ، وإن قوله تعالى « يا أيها المدثر » نزل تاليا لها فإن ما جاء في
أول المدثر هو الذى يمثل بداية الدعوة العامة ، أما أول سورة العلق فلم
يتعلق بتوجيه الدعوة ، وإنما هو خطاب متعلق بالرسول ، وتوجيه الدعوة
جاء متضمنا نقطة البداية فيه في قوله تعالى :

« يا أيها المدثر ، قم فأنذر » .

وإذا كانت الآيات الأولى من هذه السورة تبين الانذار كنقطة البداية
في الدعوة ، فإن وصف الرسول بالنبير البشير في آيات كثيرة من القرآن
الكريم ، يلقى الضوء على كون « الانذار » هو من الناحية المنهجية أساس
الدعوة وركيزتها .

لقد جاء اسناد هذه المادة « أنذر » إلى الرسول كتحديد لمهمته في الدعوة ،
بهىيغ مختلفه ، على النحو التالى : —

(١) أنظر حاشية الجبل على تفسير الجلالين في تفسير قوله تعالى : —

« يا أيها المدثر » .

« أَنْذَرَ ، ١	« أَنْذَرْتُكُمْ ، ٢	« أَنْذَرْتَهُمْ ، ٢
« أَنْذَرْنَاكُمْ ، ١	« أَنْذَرَهُمْ ، ١	« أَنْذَرُكُمْ ، ٢
« تَنْذِرُ ، ١٠	« تَنْذِرُهُمْ ، ٢	« يَنْذِرُ ، ٥
« لِيَنْذِرَكُمْ ، ٢	« يَنْذِرُونَكُمْ ، ٢	« أَنْذِرُ ، ٦
« أَنْذِرِهِمْ ، ٢	« أَنْذِرُوا ، ١	« أَنْذِرُوا ، ٢
« لِيَنْذِرُوا ، ١	« يَنْذِرُونَ ، ١	« نَذِيرُ ، ٣١
« نَذِيرًا ، ١٢	« النَّذِيرُ ، ٨	« نَذَرُ ، ٦
« مَنْذِرُ ، ٥	« مَنْذِرُونَ ، ١	« مَنْذِرِينَ ، ٩
« مَنْذِرِينَ ، ٥		

فهذه جملتها مائة وعشرون ، كلها تدور حول قيام الرسول بمهمة الانذار ومع أن التبشير يقترن بالانذار في تحديد مهمة الرسول في الدعوة إلا أننا نجد أن هذه المادة « بشر » لم تأت في القرآن على هذا النحو إلا ثلاثاً وخمسين مرة ، منها ما كان في معنى الانذار وهو ثمانى مرات ، من نحو قوله تعالى « فبشرهم بعذاب أليم » . فيكون ما تمحض لمعنى البشارة من هذه المادة خمساً وأربعين آية وما تمحض للانذار مائة وثمانيا وعشرين ، ولا شك أن لهذا كله دلالة في ايضاح جوهرية الانذار من حيث منهجية الدعوة إلى الدخول في الاسلام .

فاذا انتقلنا إلى الحديث النبوى ، نجد من الصحيح ما رواه الشيخان بسندهما عن رسول الله ﷺ :

قال (مثلى ومثل ما بعثنى الله به كمثل رجل أتى قوما فقال : يا قوم أنى رأيتم الجيـش بعينى فأنا النذير العريان فالنجاء النجاء ، فأطاعته طائفة فأدجلوا على مهلمهم فنجوا وكذبت طائفة فصحبهم الجيش فأجتاحهم) (١) .

(١) رواه البخارى بسنده عن أبى هريرة في كتاب آحادى الأبياء .

فإذا انتقلنا إلى وقائع السيرة نجد من الصحيح ما يأتي : —
روى الشيخان عن أبي هريرة والبلاذري عن ابن عباس ، ومسلم عن
قبيصة ابن المخارق رضى الله عنهم : (أن رسول الله ﷺ لما أنزل عليه
« وأنذر عشيرتك الأقربين » — وكان قد مكث يدعو سرا أربع سنين —
قام على الصفا فعلا أعلاها حجرا ثم نادى .
يا صباحاه .

فقالوا : من هذا ؟
وجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو .
جاء أبو لهب ، وقريش فاجتمعوا إليه فقال رسول الله ﷺ : إن
أخبرتكم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل تريد أن تغير عليكم أكنتم
مصدق ؟

قالوا : ما جربنا عليك كذبا .
فقال : يا معشر قريش أنقذوا أنفسكم من النار ، فإنى لا أغنى عنكم من
الله شيئا .
يا بنى عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار فإنى لا أغنى عنكم من الله
شيئا .
يا بنى كعب بن لؤى أنقذوا أنفسكم من النار فإنى لا أغنى عنكم من الله
شيئا .
يا عباس عم رسول الله ﷺ أنقذ نفسك من النار فإنى لا أغنى عنك
من الله شيئا .
يا صفية عمة محمد ، ويا فاطمة بنت محمد أنقذا أنفسكما من النار فإنى
لا أملك لكما من الله شيئا . غير أن لكما رحما سأبلها بيلها ، إنى لكم نذير
بين يدي عذاب شديد .)

ثم قال رسول الله ﷺ : —

(يا بني عبد المطلب ، إني وإبني ما أعلم شابا من العرب جاء قومنا بأفضل مما جعلتكم به إني قد جعلتكم بأمر الدنيا والآخرة .

وفي رواية أخرى للبلاذري أنه كان مما قاله الرسول ﷺ لقومه حين

جمعهم :

إن الرائد لا يكذب أهله ، والله لو كذبت الناس جميعا ما كذبتكم ، ولو غررت الناس ما غررتكم ، والله الذي لا إله إلا هو إني لرسول الله إليكم خاصة وإلى الناس كافة ، والله لتموتن كما تنامون ولتبعثن كما تستيقظون ولتحاسبن بما تعملون ، ولتجزون بالإحسان إحسانا وبالسوء سوءا ، ولأنها للجنة أبدا أو النار أبدا وأنكم لأول من أنذر .

ومثلي ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أهله يخشى أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه . (١)

والنار التي ينذر بها الناس على هذا النحو تبدو وكأنها حادث كوني عام يتعرض له البشر ، وغيرهم . هذا ما يشير إليه أسلوب الإعلان الانذاري الذي أعلنه الرسول في أول الدعوة والذي قدمناه آنفا .

وهو ما تؤكد آيات القرآن بعد ذلك كقوله تعالى : —

« فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة » ٢٤ البقرة .
وقوله تعالى : — « قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة ،

٦ سورة التحريم

وفي اعتقادي أن حادث الفيضان ، وانذار سيدنا نوح عليه السلام به نموذج دنيوي مصغر لحادث النار في الآخرة والانذار بها في الدنيا . ذلك

(١) أنظر سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد للإمام محمد بن يوسف الصالحى الشافى

لأن الفيضان جاء ليتعرض له الناس جميعا وغيرهم من الكائنات .
وليس أدل على ذلك من الربط الوثيق الذى جاء بينهما فى القرآن
الكريم إذ يقول سبحانه وتعالى (إنا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية
لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية . فاذا نفخ فى الصور نفخة واحدة
وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة . فيومئذ وقعت الواقعة .)
(١٥/١١) .

وتأمل ما جاء فى هذه الآيات :

أولا : من الربط بين الموضوعين بالفاء .

ثانياً من كون الخطاب فى حادث الطوفان موجها للإنسانية كلها .

ثالثاً : من تعقيب على حادث الطوفان بقوله تعالى د لنجعلها لكم
تذكرة ، وتعيها أذن واعية ، وهو تعقيب موجّه للناس جميعا .

وهذا الحادث الكونى العام ينجو منه الإنسان المسلم برحمة الله أولاً
من حيث هو إنسان حتى حساس يتعذب بهذا الحدث ، وبعدله سبحانه
وتعالى ثانياً بوصفه - أى الإنسان - مسلماً مستجيباً لنداء ربه ، أما
الكافر فلا وسيلة لنيجته من هذا الحدث الشامل العام الذى يتعرض له
الناس وغيرهم من الكائنات لأنه قطع صلته بالله الذى بيده وحده النجاة .

« نسوا الله فأنسىهم .. » ٦٧ التوبة د

« فالיום ننسأهم كما نسوا لقاء يومهم هذا ، ١٥١ الأعراف د

« وقيل اليوم ننسأكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا ، ٣٤ الجاثية د

« لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب ٢٦ ص
ومن هنا كانت هذه النار - مع كونها حدثاً كونياً عاماً - قد (أعدت
للكافرين) ٢٤ سورة البقرة .

لأن المسلمين ينجون منها باستجابتهم للإنذار الذى جاءهم عنها .

والكافرون هم الذين يفتنون فيها لغفلتهم عن هذا الانذار .
هذا هو منطلق الانذار باليوم الآخر ، وهو ما واجه به الرسول ﷺ قومه .

ومن هنا كانت أولية الإنذار باليوم الآخر في منهج الدخول في الإسلام .
ليس من شك في أن اليوم الآخر من حيث هو قضية من قضايا
الايمان لا يأتي أولا ، وإنما يسبقه الايمان بالله ، والرسول .
ولنما الأولية التي نقصدها أوليه منهجية .

إن المنهج الكلامي المعتاد مع تسليمه بأولية الايمان بالله ، بالنسبة
لسائر القضايا الأخرى يضع في مقدمة المنهج اعتقاد أن العالم حادث .
ذلك لأن الكلام عن أولية منهجية لا يعنى أولية من حيث الرتبة
والموضوع .

والذي حدث بالفعل أن الانذار باليوم الآخر كانت له أولية منهجية
في المنهج الشرعي للدخول في الاسلام .

كان هذا الانذار على الوجه الذي ذكرناه ، قويا ، واضحا شديدا
اكثر من التركيز على التخويف من عذاب منتظر ، واضحا ذلك في صورة من
التشبيه بما يحدث في الدنيا لا يمكن تجاهلها مهما تكن عقيدة السامع أو
اتجاهاته . العقلية أو العقدية .

(أن أخبركم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟)
(مثلي ، ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يريد أدله ، فخشي أن يسبقوه
بفعل يهتف يا صباحاه .)

وفي اعتقادي أن ابتداء الدعوة إلى الدخول في الاسلام بالانذار
بعذاب الآخرة لم يكن مصدره أن المشكلة الأولى - وهي مشكلة الألوهية -
قد انتهى بحلها أو أنها ليست واردة بإطلاق .

ربما قيل إن موضوع وجود الله لم يكن يمثل المشكلة الأولى .

لكن ما رأى فى مشكلة التوحيد ؟
لماذا تقدم الانذار بالعذاب الآخر وى عليها منهجيا ؟
أو على أقل تقدير : لماذا سحب الانذار طرح مشكلة الألوهية على هذا
النحو القوى الرهيب ؟
لماذا لم تنقضى فترة كافية فى الجدل حول مشكلة الألوهية ولم تعقد
المجادلات والمناظرات والمباحثات لفترة طويلة ، قبل الإقدام على طرح
هذا الإنذار الخطير ؟
ربما يقول قائل :

إن هذا إنما كان بحكم شخصية الرسول ﷺ ، أو بحكم بيئته .
وقائل هذا يعنى بذلك الأمية الغالبة على البيئة ، التى تمنع من الترسل
الجدلى ، والنظر التجريدى ، وربما يعنى المزاج العملى الذى اتصف به
العرب آنذاك ، قاصداً أن هذا الاتجاه العملى لم يكن إلا فصلاً أول من
فصول الدعوة الإسلامية ، قضت به الضرورة ، وليس أمراً ذاتياً للدعوة
الإسلامية ، تأتى من بعده فصول وفصول تتطور بتطور الأفراد والجماعات
تسمح بأن تحمل التأملات التجريدية والمجادلات الكلامية محل هذا الاتجاه
« الإنذارى » فى منهجية الدعوة الإسلامية .
وأرد على هذا بأن أقول : —

أولاً : — إن حدود شخصية الرسول ﷺ وملاحمها هى فى نفس
الوقت حدود الرسالة الإسلامية وملاحمها ، إذا أردنا أن نأخذ هذه الرسالة
من زاوية التطبيق . وفى هذا يأتى قوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله
أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر » وذكر الله كثيراً ،
٢١ الأحزاب

ويأتى قوله تعالى « والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى » وما

ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ، .
ويأتى — فى عبارة موجزة قاطعة — قول السيدة عائشة رضى الله
عنها : « كان خلقه القرآن » .

ذكره السيوطى فى الصغير عن أحمد فى مسنده ، وعن مسلم ، وأبو
داود ورمز له بالصحة .

واذن فعند ما نتحدث عن شخصية الرسول ﷺ أو عن معلم من
معالمها فإن حديثنا فى الوقت نفسه عن الرسالة الإسلامية فى واقع الحياة .
ثانيا : — إن ما كان من طبيعة المجتمع العربى الخاص وكان له أثر فى
تكوين شخصية الرسول ﷺ أو تحديد معلم من معالمها فانه يجب النظر
اليه على انه لم يكن قيذاً على هذه الشخصية مفروضا عليها من خارج الرسالة
الإسلامية أو ضد طبيعتها ، وإنما هو أمر وارد فى طبيعة هذه الرسالة ،
مقصود فى تشكيلها وإبلاغها للناس ، ضرورة أن هذه الرسالة من الله
سبحانه الذى لا تحد إرادته الحدود البشرية أو الاجتماعية .

وكما أن شخصية الرسول ﷺ الخاصة لم تكن قيذاً على الرسالة وإنما
اتسعت لها بجميع أبعادها وأغوارها و « فصلت » الشخصية على « مقاس »
الرسالة — مع الاعتذار عن هذا التعبير — فكذلك لم تكن البيئة
الاجتماعية قيذاً على الرسالة ، وإنما اختيرت — أى البيئة — بمالها من
أبعاد وأغوار وملامح ، من بين البيئات العديدة الممتدة ، على مدى التاريخ
كله ، والأرض كلها ليكون ما يظهر منها من خلال شخصية الرسول ﷺ
وعاء متسعاً لأبعاد الرسالة وأغوارها ، منطبقاً عليها وإفيا بها .

و « الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

إنه سبحانه للقادر على اختيار الشخص المناسب تماماً لرسالته ، وهى
اختيار البيئة المناسبة ، هو القادر على تهيئة كل من هذين ، على امتداد

الزمان وامتداد المكان ، فإذا وجدنا اختياراً منه سبحانه لشخص ، واختياراً منه سبحانه لبيئة ، فهذا يعنى أن الحدود الشخصية لهذا الشخص لم تكن قيداً على الرسالة وإنما تجسداً لها ، ويعنى أن الحدود الذاتية لتلك البيئة - من خلال مصفاة الشخص المرسل - لم تكن قيداً على هذه الرسالة وإنما كانت وعاء لها

لقد اختار الله هذا الرسول ، وهذه البيئة لا لتكون قيداً يحد من اكتمال الرسالة على يد الوحي ، وإنما لتكون وعاء لها ، فهى من ثم تقسع لما جاءت به الرسالة ولكل احتمالاتها ، ولو ضاقت عنها لكان فى الأرض متسع لا يضيق ، لقد كان من الممكن لصاحب الرسالة - الله سبحانه - تهيئة أخرى للشخص ، وتهيئة أخرى - للجمع ، وتهيئة أخرى للزمن فتلك هى الرسالة الأخيرة الخاتمة .

وإذن فإن تفسير الاتجاه إلى الانذار باليوم الآخر كحلقة أولى فى منهج الدعوة الإسلامية بأنه إنما كان بحكم الشخص ، أو بحكم البيئة هو تفسير فاسد .

أن هذا الاتجاه لا يمكن تفسيره إلا على أساس كونه اتجاها ذاتياً فى صلب الرسالة الإسلامية وأى تعديل فيه ، أو إضافة إليه ، تصبح انحرافاً أو على أحسن الفروض تصبح سطحية مؤقتة ، تنشأ بحكم الضرورة ، وتزول بزوالها .

والآن ما هو تفسير هذه الحقيقة الأولية الإنذار فى منهج الدعوة ، على النحو الذى يتمشى مع كون هذه الأولية من ذاتيات الرسالة الإسلامية ؟

إن تفسير هذه الأولية :-

يتضح عند ما ندرك ما ينطوى عليه الانذار من «الضرورة العملية».

وتوضيح ذلك عند الامة ابن المرتضى المعروف بابن الوزير الذى ادرك:
هذا المعنى الذى ينطوى عليه « الانذار بعذاب الآخرة » ، إذ يقرر ان:
« من واجب العاقل أن يدفع عن نفسه المضار المحتملة » ،
ويقول : (لأن السلامة متحققه فى الإيمان والخطر مأمون فيه ،
والمهلك مخوفة فى مخالفته) (١) .

ويستشهد لهذا بقوله تعالى :
« قل أرأيتم إن كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو فى
شقاق بعيد » ٥٢ فصلت .

وقوله تعالى :
« وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر » ٣٩ النساء
وقوله تعالى :

« اتقتلون رجلا أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم ،
وإن يك كاذبا فعليه كذبه وإن يك صادقا يصبكم بعض الذى يعدكم » ٢٨ غافر
وقوله تعالى :

« وكيف أخاف ما أشركتم ولا تتخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به
سلطانا » ٨١ الانعام .

وهنا تبرز مهمة الانذار بعذاب الآخرة ، فهى الداعية إلى تصديق
الرسول فى ما يأتى به ، من قضايا فى العقيدة أو فى الشريعة ، وذلك لأن
تكذيبه يعرض لأعظم الاخطار ، أنه يعرض لخطر الخلود فى النار .
وهذا ما ادركه أيضا — من قبله — الإمام الغزالي إذ يبين فى كتابه
ميزان العمل أن الإنسان أمام اعتقاد أن الموت عدم محض ، وأن الطاعة
والمعصية لا عاقبة لهما لا يخلو أن يكون واحدا من أربعة :
أما أن يكون قاطعا ببطلانه :

أو ظانا لبطلانه .

أو ظانا لصحته ظنا غالبا ، ومجوزا لبطلانه بطريق الإمكان البعيد .
أو قاطعا بصحته .

وعلى كل حال فإنه يجب أن يعتقد بصحة الآخرة وأن يعمل لها .
أما في الحالة الأولى فبين .
ويلحق بها الحالة الثانية .
وعن الحالة الثالثة يقول :

(وإن كنت تظن صحته ظنا غالبا (يعنى صحة الاعتقاد بأن الموت عدم محض وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما) ..

ولكن بقي في نفسك تجويز صدق الأنبياء والأولياء وجماهير العلماء ولو على بعد فعقلك ايضا يتقاضاك سلوك طريق الأمن واجتناب مثل هذا الخطر الهائل فانك لو كنت في جوار ملك ، وأمكنك أن تتعاطى في واحد من محارمه مثلا عملا من الأعمال تظن ظنا غالبا أنه يقع منه موقع الرضا فيعطيك عليه خلعة ودينارا ...

ويحتمل احتمالا على خلاف الظن الغالب أنه يقع منه موقع السخط فينكل بك ويفضحك ، ويدم عقوبتك طول عمرك ...

أشار عليك عقلك بأن الصواب ان لا تقتحم هذا الخطر .

فإنك إن فعلت واصبت فزيتك دينار لا يطول بقاؤه معك، وإن أخطأت فنسكالك عظيم ، يبقى معك طول عمرك . فليس تني ثمرة صوابه بغائلة خطئه .

ولذلك إذا وجدت طعاما ، وأخبرك جماعة بأنه مسموم أو شخص واحد حاله دون حال نبي واحد فضلا عن أن يقدر على التأيد بالمعجزة ، وغلب على ظنك كذبه كما غلب على ظنك الآن كذب الأنبياء كلهم ...

ولكن جوزت مع ذلك صدقه ، وعلمت : أنه ليس في اكله إلا

التلذذ بطعمه وحلاوته وقت الذوق...

وإن كان مسموما ففيه الهلاك...

فعقلك يشير عليك باجتنب الخطر إن كنت من زمرة العقلاء .
ولهذا قال علي رضي الله عنه لمن كان يشاغبه ويمارى في امر الآخرة :
« إن كان الأمر على ما زعمت تخلصنا جميعا . وإن كان الأمر كما قلت
فقد هلكت ونجوت » .

وقد تبين لك على القطع أن العظيم الهائل إن لم يكن معلوما فبالاحتمال

يتقدم على اليقين المستحقر .

ثم يتحدث عن هو في الحالة الرابعة ، وبعد أن بلغت نظره إلى أنه
لا برهان لديه على ما قطع بصحته يبدأ معه من السعادة الدنيوية التي يحرص
عليها ولا ينكرها :

(وأعلى السعادات الدنيوية العزة والكرامة والمساكنة والقدرة
والسلامة من الغموم والهموم ودوام الراحة والسرور) .

ثم يبين أن العلم بالآخرة والعمل من أجلها ، يحقق هذه السعادة في الدنيا .
(- فإذا العالم العامل أحسن الناس حالا عند من رأى السعادة مقصورة
على الدنيا ، فإن الدنيا ليست تصفو لأحد وليس يني جدواها بمشاقها .
فالممنع في اتباع الشهوات ، والمعرض عن النظر في المعقولات ،
شقي في الدنيا باتفاق ...)

وشقي في الآخرة عند الفرق الثلاث إلا عند شذمة من الخلق لا يؤبه
لهم ، ولا يعبأ بهم ولا يعدون في زمرة العقلاء رأسا .

فقد تبين أن الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل ضروري في العقل (١)
وفي موضع آخر ، يذكر الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد
أن الأنبياء يأتون بأوامر :

(١) ميزان العمل ص ١٨٠ إلى ص ١٩٣

١ — يندرون فيها مخالفهم « بالمصير إلى النار » .
٢ — ثم لا يقتصرون على مجرد الاخبار بل يستشهدون على صدقهم بالمعجزات .

ثم يقرر أنه بمجرد السماع — وقبل امعان النظر في المعجزات — يسبق إلى عقل السامع بل يغلب على ظنه امكان صدق الرسول .
ويقول (وهذا الظن البديهي أو التجويز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب ويحشوه بالاستشعار بالخوف ويهيجه للبحث والافتكار ويسلب عنه الدعة والقرار ويحذره مغبة التساهل والاهمال ، ويقرر عنده أن الموت آت لا محالة وإن ما بعد الموت منطوق عن ابصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز الإمكان ، فالخزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر) .

ثم يضرب مثالا لذلك : فيقول :

(فإهؤلاء — مع العجائب التي اظهروها — في امكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرك واحترز منه لنفسك جهديك ، فإننا بمجرد السماع إذا رأينا ما أخبرنا عنه في محل الامكان والجواز لم نقدم على الدخول وبالغنا في الاحتراز) .
ثم يقول (فالموت هو المستقر والوطن ، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهما ؟) .

وإذا كان الغزالي يتجه بعد ذلك — خلافا لما جاء في ميزان العمل ، وخلافا لما تقضى به دلالة المثال الذي ذكره — إلى أن هذا الانذار يدفعنا إلى النظر على النسق الكلامي . في أن لنا ربا أم لا . وإن كان فهل يمكن أن يكون حيا متكلمًا حتى يأمر وينهى ويبعث الرسل ...
وإن كان متكلمًا فهل هو قادر على أن يعاقب ريثيب إذا عصيناه أو اطمئنناه

وإن كان قادرا فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله أنا الرسول اليكم...
فإن اتضح لنا ذلك لزمنا لا محالة إن كنا عقلاء أن نأخذ حذرنا
وننظر لأنفسنا ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة
الباقية...

فأني أقول : —

بل يلزمنا أن نأخذ حذرنا ونستحقر هذه الدنيا بالإضافة إلى الآخرة
من قبل أن تجرى هذه البحوث الطويلة التي يقضى العمر ولا تنقضى .
وهذا ما تقتضى به دلالة المثال الذي ضربه .
إن من الحماقة أمام الإنذار أن نرجى تصديقه والعمل بمقتضاه حتى
تجربى هذه البحوث .

وإن الغزالي اتجه إلى ذلك في بداية كلامه عندما قال « سبق إلى عقله
إمكان صدقهم بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يعمم النظر ،
وفيم يكون النظر على هذا النحو الكلامي الموهود والنذير يتحدث عن
أمور مغيبة ؟ »

إن النظر في الناحية الموضوعية لما جاء به النذير على النحو النظري
المدقق يأتي بعد الحمل بمقتضى الإنذار ، والنظر يأتي هنا لا للوصول به إلى
معرفة أن ما جاء به النذير ، حق لا شك فيه . . . بل يكفي أن يكون لمعرفة
إمكانه فحسب .

والنظر يأتي لهدف هو الترقى بالسالك - مع أدوات ووسائل أخرى -
من غالب الظن الذي بدأ به السالك إلى مرتبة اليقين .
وإذا كان الشارع قد بدأ مع الإنسان تلك البداية — بداية الإنذار —
مع ما تقتضيه من غالب الظن والتسليم للنذير ...

فإنه هو نفسه الذي صاحب السالك بعد هذه البداية بما يوصله إلى
مرتبة اليقين ، بوسائل لم تغفل النظر كما لم تقتصر عليه . ويؤكد ما نذهب إليه

ما يقوله الغزالي نفسه (فإن صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته أيام باكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدى أو ييقن برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجارى أحواله في تركيته إيمان من سبق . .)

ثم يقول أيضاً (إذا استقرأت التاريخ . . لم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت الا عن زيادة اصرار وعناد) .

وإذا كان الغزالي يقول (ولا تظن أن هذا الذى ذكرناه غض من منصب العقل وبرهانه ولكن نور العقل كرامة يخص الله بها الآحاد من أوليائه ، والغالب على الخلق القصور والاهمال . .) .
فإننا نقول له رويدك .

ما بالناس إذا كان الوصول من طريق قصير سهل كاللدى وصل منه الصحابة - فأنى إلا التفاخر بالوصول من طريق طويل وعمر ؟؟
الذى نصل إلى يقين أكثر ؟؟

فهل كان الصحابة الذين ساروا على المنهج الذى وضعه الرسول على يقين أقل ؟؟ ذلك ما لا يمكن لقائل أن يقول به
أو نسلك الطريق الطويل الوعر مضطرين للدفاع عن الدين وكف الوسوس التى لا يقدر أحد على كفها بغير هذا الطريق ؟؟ .

إذن فليس الأمر مقابلة بين آحاد ذوى عقول فائقة وبين غالبية مهملة مقصرة ، وليس فى الأمر فضيلة يقين تتوفر لهؤلاء الآحاد ولا تتوفر للغالبية التى تسير وفق منطق النذير والتوجيه القرآنى .

ولإنما هو مقابلة بين آحاد ندبوا للدفاع عن الدين ، ومغالبة الوسوس وبين غالبية امتلأت باليقين وسلكت مسالك أخرى فى حياتها غير مسالك

الجدل والنظر ، مسالك فيها النفع في الدنيا والآخرة .
وهي مقابلة في نوع المهنة لا في درجة اليقين . وهذا وحده هو الذي
يستقيم مع تقرير الغزالي بعد ذلك لأن هذا العلم من فروض الكفاية ، اذ
لو كانت مهمته أكثر من الدفاع ، أو كان هو الطريق الأفضل في الدين
والوصول إلى اليقين لكان فرض عين ، ولما اكتفى فيه بأن تحصله صفوة
من الناس (١) .

ولم يقف الأمر عند هذا الذي جاء به الإمام الغزالي .

بل نجد من العلماء — ومنهم بعض المعتزلة — من يوجبون العمل بخير
الواحد ، على أساس هذه الضرورة العملية التي تلجئ الإنسان العاقل إلى
التحرز من المخاطر المحتملة .

ذهب إلى ذلك أبو الحسين البصري ، والتفال الشاسي ، وأحمد ، وابن
سريج وغيرهم .

قال أبو الحسين البصري (العمل بالظن في تفاصيل معلوم الأصل
واجب عقلا ، كإخبار واحد بمهضرة طعام ، وسقوط حائط ، يوجب العقل
العمل بمقتضاه للأصل المعلوم من وجوب الاحتراس عن المضار ، فكذا
خير الواحد يجب العمل به للعلم بأن البعثة للمصالح ، ودفع المضار ،
ومضمون الخبر لا يخرج عنهما) (٢) .

بل نجد القاعدة مقررة لدى المعتزلة وهم يصدد إيجاب النظر .

يقول القاضي عبد الجبار :

(وقد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس معلوما كان أو
مظانونا ، متى كان المتحرز منه أعظم من المتحرز به) (٣) .

(١) أنظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥ وما بعدها .

(٢) التقرير والتجريب لأبن أمير ج ٢ ص ٢٧٤ . (٣) المحيط بالتكليف ص ٢٦

ويبدو أن هذا هو ما يقصده الكراميه ، اذ يذهبون إلى (أن من بلغته الرسالة لزمة التصديق دون توقف على دليل (١)) .

بل إننا نجد هذا الاستناد إلى الضرورة العملية في الإيمان بالله من طريق الاحتياط لما بعد الموت، نجده على الضفة المتقابلة في الفلسفة الأوربية الحديثة عند بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢ م)
الذى يقول (إن خلود النفس من الأهمية بحيث لا يظل عديم المبالاة بالإضافة إليه إلا من فقد كل شعوره) .

ويقول (فلنذكر الملحد بالموت وبالآبدية : ماذا لديه من القول عنها؟ هل يقول . إنه لا يزال ؟ اليس منتهى الحماقة ونحن نعى أكبر العناية بصغار الأمور الاثير المسألة الكبرى التي يتوقف عليها النعيم الآبدى ، أو الشقاء الآبدى ؟

هل يقول إن العقل يجد أن الدين غير مفهوم ؟ فليكن ، ولكن كيف نستنتج من هذا أن الدين ليس حقا ؟

لنفرض أن الغموض متساو من جهة اثبات الدين ومن جهة نفيه ، يبقى أن الاختيار بينهما واجب ، ولنلاحظ أن عدم الاختيار هو في الحقيقة اختيار للنفي من حيث إننا نحيا كما لو لم يكن الله موجودا ولم تمكن النفس خالدة وهو اختيار الجهة الأشد خطرا من حيث أنه استهداف للعذاب الآبدى (٢) .

وبعد :

ففي ختام هذا المبحث أود أن أركز الضوء على بعض النقاط التي وردت فيه .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢١ .

(٢) أنظر الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ٩٢ - ٩٣

وانظر إلى الفلسفة الحديثة لـ كواينز ص ٤٧٠ ،

أولاً : — إن العقل الذى قال البعض أنه هو الذى يدفع إلى أخذ الإنذار بالآخرة مأخذ الجذ ؛ ليس هو العقل النظرى الذى يطلب العلم ، ولا يكف عن اختراع الاحتمالات ، فهذا لا يمكنه أن يحكم بشئ ، وليس من شأنه أن يدفع إلى تصرف ، ما لم يتوصل إلى حكم ، انما الذى يقف وراء ما تقدم هو العقل العملى ، مستنداً إلى الضرورة العملية .

ثانياً : — لا يظن ظان أن البداية من الضرورة العملية ، — وهى من الناحية العقابية لا ترتفع فوق مستوى الظن . . — لا يظن أن ذلك مخالفة صارخة للشرع ، أو بدعة من البدع . . نقحمها على المنهج الإسلامى ، وهو يرى منها . يقول الإمام الغزالى عند الحديث عن انكار الصحابة أن يكون الانسان خالفاً لشيء من الأشياء بناء على قوله تعالى : — « خالق كل شيء » ، دون أن يكونوا قد أبدوا انكارهم هذا بالدليل العقلى . . . ، يقول : « ولا ينبغي أن يعتقد بهم أنهم لم يلفتوا إلى المدارك الظنية إلا فى الفقرات ، بل اعتبروها أيضاً فى التصديقات الاعتقادية والقولية . » (١) .

ويقول ابن تيمية : —

(ما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من ذلك كقوله تعالى (إعلموا أن الله شديد العقاب) وقوله (فاعلم انه لا اله الا الله واستغفر لذنبك) . وكذلك يجب الايمان بما أوجب الله الايمان به . . .
وقد تقرر فى الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد كقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » وقوله ﷺ (إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه

(١) الانتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٧ = ١٠٨ .

ما استطعتم (أخرجاه في الصحيحين .
فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون
عند كثير من الناس مشتبهاً لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين ، لا شرعى
ولا غيره لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن
يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لمجزئه عن تمام اليقين .
بل ذلك هو الذى يقدر عليه (١) .

إن الظن الذى نهى عنه القرآن هو الذى يهبط إلى مستوى الشك فما دونه
أما الظن الذى اصطلاح عليه بأنه يقتضى الترجيح بواسطة الأمارات ، فهو
لا يمكن أن ينهى عنه القرآن لأنه هو الممكن الوحيد من المعرفة بالنسبة
للعقل البشرى ويؤيد ذلك أن الظن ورد فى القرآن فى مواضع أخرى تدل
على أن له قيمة معتبرة من ذلك قوله تعالى : -

(فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول : هاؤم اقرءوا كتابيه ، إني ظننته
أنى ملاق حسابية .) ٢٠ الحاقة .
وقوله تعالى : -

(وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب) ٢٤ ص
وفى قوله تعالى عن سيدنا يوسف : -

(وقال للذى ظن أنه ناج منهما اذكرنى عند ربك) ٤٢ يوسف
وقوله تعالى : - (حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا
جاءهم نصرنا) . ١١٠ يوسف

ونتيجة ذلك إذن هي أن الظن الوارد فى القرآن مختلف بعضه عن
بعض فهناك ظن هو فى مستوى الشك الاصطلاحي أو الوهم أو ما دونه

(١) موافقة صريح المقول لصحيح المنقول على هامش منهاج السنة ط / ١٣٢١ هـ

فهذا ما جاء التحذير منه ، وهناك ظن هو في مستوى الظن الاصطلاحي
فهذا هو الممكن للعقل البشرى ، وهذا لا ينهى عنه ، ولا بأس من أن تكون
الضرورة العملية ، بما قام عليها من منطق الانذار ، واقعة في نطاقه طبقاً
لمفهوم العقل النظري .

ثالثاً : — إذا كان العلماء قد قبلوا الظن في العمليات قاتنى لا أرى
وجهاً للتفرقة بين الاعتقادات والعمليات من حيث يجوز
الآخذ بالظن في الأخير دون الأول .

ذلك لأن الاعتقادات - وفقاً للمنهج الإسلامى الذى عرضناه - هى
عمل أو وثيقة الارتباط بالعمل منذ اللحظة الأولى فإنها تعنى « اتباع
الرسول » فى كل ما يأتى به ، وهى تعنى اتخاذ سلوك معين إزاء خبر معين
جاء به الرسول ﷺ من عالم الغيب .

ومن ناحية أخرى فليس من المستساغ أن يكون الاختيار بين الأدلة
تابعاً لرتبة الموضوع الذى تختار له .

ذلك أشبه بمن يصر على أن يكون طعام طفل الملك من غير جنس
ما يطعم منه أطفال العامة .

إنه يودى إلى قتله من حيث يراد له الشرف والتميز .

وقياساً على ذلك يودى فى باب الاعتقادات إلى التجرد منها ، لعدم
إمكان الأدلة الفاتحة المطلوبة .

هذا فى حين أن الخطر الذى يواجه الحالى من العقيدة أعظم من الخطر
الذى يواجه الحالى من العمل بمعناه الضيق .

فكان الأولى تيسير الأدوات التى يصل بها إلى الاعتقاد ، لا تعسيرها
تحت وهم الشرف فى الرتبة ، وما دمنا قبلنا الظن ، فى العمليات ، وحاجتنا

إلى الاعتقادات أشد ، فينبغي قبوله في الاعتقادات من باب أولى —
كبداية .

هذا — وإننا في رؤيتنا للنهج الاسلامي في بدايته من قاعدة
الضرورة العملية ، وهي من الناحية العقلية ليست فوق الفان . . .
نراه يعد بالوصول في النهاية إلى ما يطمح إليه الناس جميعاً وهو اليقين :
بمنهجه الخاص .

وهذا نحاول ايضاحه في هذا الباب .

اِقسِم الثاني

التصديق

بعد أن يشد الانذار بمنطقة القائم على الضرورة العملية سمع الانسان وفؤاده إلى ما يقوله الرسول :
فانه يجعله يتجه إلى التعرف على شخصية الرسول لمعرفة صدقه ليواجه من غير ابطاء الموقف الخطير الذي وضعه فيه ذلك الانذار ليتخذ ازامه سلوكا محمدا . .

طريق القرآن إلى معرفة صدق الرسول :

ولذا اتجهنا إلى القرآن الكريم فإننا نجد أن الطرق التي يرشد إليها لمعرفة صدق الرسول تتفرع إلى ثلاث شعب :

الأولى : ترجع إلى شخصية الداعى . .

الثانية : ترجع إلى موضوع الدعوة .

الثالثة : ترجع إلى المعجزات .

أما ما يرجع إلى شخصية الداعى ، فالقرآن يشير إلى هذه بآيات منها

قوله تعالى : ، وإنك لعلى خلق عظيم ، ٤ - القلم

وقوله تعالى :

« قل ما سألتكم من أجر فهو لكم ، أن أجرى إلا على الله ،

٤٧ سبأ

وهو على كل شىء شهيد ،

وقوله تعالى :

« قل لو شاء الله ما تلونه عليكم ولا ادراك به فقد لبثت فيكم عمرا

١٦ يونس

من قبله ، أفلا تعقلون ، .

وقوله تعالى : د لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم
حريص عليكم ، بالمؤمنين رءوف رحيم ، ١٢٨ التوبة

وبالرجوع إلى سيرته عليه السلام قبل البعثة نجد : بعده عن لهو
اقرانه بمكة . ، وتجنبه عبادة الأصنام . ، ولإجماع أصحابه وغيرهم على
وصفه بالأمين وتنسكه بفار حراء كل عام شهرا (١) .

وأما ما يرجع إلى موضوع الدعوة ، فيشير إليها قوله تعالى :
د وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ، ١٠٧ الأنبياء

وقوله تعالى :

د لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا من انفسهم يتلو عليهم
آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل
لنقى ضلال مبين ، ١٦٤ آل عمران

وقوله تعالى د شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا
إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ، أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا
فيه ، ، ١٣ الشورى

وموضوعية الدعوة التي تستدعي تصديق الرسول يمكن تلخيصها

في عناصر :

إنها رحمة .

إنها ترقية وتعليم وحكمة .

إنها منسوبة لله لا لغيره .

إنها دعوة توحيد .

إنها دعوة اخلاق وسلوك مرتبط بالله .

إنها دعوة لإخلاص القصد لله وحده .

(١) انظر السيرة الشامية ج٢ ص ١٩٨

إنها دعوة الرسل جميعا .

إنها دعوة الفلاح في الدنيا والآخرة .

إنها دعوة القرب من الله ومحبته (١)

وأما ما يرجع إلى المعجزات فقد ثبت له معجزات كثيرة .

يأتى على قتها القرآن الكريم ،

روى البخارى بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ في فضائل القرآن :

ما من الأنبياء نبي الا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما الذى أوتيته وحى أو حاه الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة .

رواه البخارى بسنده عن ابن هريرة في فضائل القرآن . .

وهذا يتضمن معنى بقاء معجزته « القرآن » بقاء الدنيا بينما تذهب معجزات الأنبياء بذهابهم .

ولقد تدرج التحدى بالقرآن على مراحل :

فقد تحدى أولاً : أن يأتوا بمثل هذا القرآن « قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » . ٨٨ الاسراء

ثم تحدى أن يأتوا بعشر سور من مثله « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » . ١٣ هود

(١) انظر دلائل النبوة للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٣٠ وما بعدها ط ١٩٧٤ م

ثمّ تحدّاهم أن يأتوا بسورة من مثله ، أم يقولون افتراء قل فأتوا
بسورة مثله وادعوا من استطاعتم من دون الله إن كنتم صادقين ، .
٣٨ يونس .

وتحدّى الرسول بمعجزة القرآن يتضمن دعويين :

الأولى : هذا ليس من كلامي .

الثانية : بل هذا من كلام الله .

وصدقه في الأولى أمانة صدقه في الثانية .

وصدقه في الأولى مرجعه أمور :

أولاً : العجز عن الاتيان بمثله ولو اجتمع بعضهم لبعض ظهيرا .

ثانياً : مقارنة القرآن بكلامه الشخصى ، فهذا — مع بلوغه الدرجة الرفيعة .

في البلاغة يبين أن القرآن من واد وكلامه ﷺ من واد آخر .

ثالثاً : مقارنته بكلام الكتب السابقة ، وهذا ما فعله ورقة بن نوفل ،

إذ قال بعد أن سمع من الرسول ما سمع هذا الذى جاءك

هو الناموس الذى نزل الله على موسى ، .

رابعاً : كونه ﷺ « أمياً » .

(وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب .

المبطلون . ٤٨ العنكبوت

خامساً : ومن دلائل صدق الرسول ﷺ ما جاء في القرآن الكريم من

عدم اقراروا لما ذهب إليه الرسول ﷺ في بعض الأمور قبل أن

ينزل إليه الوحي في شأنها . فذلك له دلالة على المصدر الإلهي .

للقرآن الكريم (١) .

(١) انظر الاسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود ص ١٤٠ ، والفصول المختارة على .

هامش الكامل للمبرد ج ١ ص ٢٨٥ مطبعة نجيب .

من ذلك أن الرسول ﷺ رغب في الثأر الشديد لحزرة رضى الله عنه
فنزل قوله تعالى « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، إلى .
قوله تعالى « واصبر وما صبرك إلا بالله ، . ١٢٥ - ١٢٧ النحل
ومن ذلك أن الرسول ﷺ مال إلى الصلاة على منافق عرف بالنفاق .
عملاً بما وسعه الله تعالى في قوله جل شأته « استغفر لهم أولا تستغفر
لهم ، ٨٠ التوبة

فنزل قوله تعالى « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ،

٨٤ - التوبة

ومن ذلك ميل الرسول إلى فداء أسرى بدر فنزل قوله تعالى « ما كان
لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض ، ٦٧ الأنفال .
ومن ذلك ميله إلى تكريم بعض اشراف قريش جذبا لهم إلى الإيمان
فنزل قوله تعالى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون
وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا) ٥٢ الأنعام
ومن ذلك أمره بالقصاص من رجل لطم زوجته فنزل قوله تعالى
« الرجال قوامون على النساء ، ٣٤ النساء .

ومن ذلك تصدقه بكسائه الذي ليس لديه غيره وجلسه حاسراً في
منزله فنزل قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل
البسط ، (١) ٢٩ الاسراء

ولإذ ثبت صدقه في الأولى (هذا ليس من صنعى ولا من كلاى) على
هذا النحو المتقدم ، رجع الأمر إلى الصدق العام الذى عرف به « ما علينا
عليك كذباً ، دون أن يكون هناك ما يدعو إلى الانتقاص منه .

(١) أنظر أسباب النزول لخواجى ج ١ ص ١٣١٥

ص ٢١٤ ، ١٩٢ ، ١٧٨ ، ١٦٢ ، ١١٢ ، ٢١٧ طبعة عام ١٣١٥ .

ولذا رجع الأمر إلى صدقة العام ثبت صدقه في الثانية وهذا من كلام الله . سبحانه .

أما معجزاته الأخرى فنذكر منها نوعين :

النوع الأول : أخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلية أما الماضية فكقصص الأنبياء الواردة في القرآن ، ذلك من أنباء الغيب نوحيا إليك ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا ، ٤٤ آل عمران

وأما المستقبلية فمنها ما في القرآن كقوله تعالى : وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها ، ٢٠ الفتح

وقوله تعالى : ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين ، أول الروم

وقوله تعالى : لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤسكم لا تحافون . . . ، ٢٧ الفتح

ومنها ما ليس في القرآن كقوله ﷺ : لعمار ، تقتلك الفئة الباغية ، ذكره المناوي في كنوز الحقائق فيما خرجه ابن عساكر .

النوع الثاني : أفعال ظهرت منه عليه السلام على خلاف العادة تربى على الف وقد فصلت في دلائل النبوة .

بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها ظهرت بعدها .

مثل ولادته محتونا مسرورا .

ومثل خاتم النبوة بين كتفيه .

(وكاستجاءه الغاية القصوى من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسباحة والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الأخلاق) .

وكسكوته مستجاب الدعوة كدعائه على من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا أرض خذيه فساحت قوائم فرسه .
ومثل نبع الماء من بين أصابعه ، وحنين الجذع وشهادة الشاة المشوية .
يوم خيبر بأنها مسمومة ، ودرور ^(١) الضرع من الشاة اليابسة الجرباء
لام معبد حين مسح يده عليها ، وتسييح الحصى ، وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى ^(٢) .

تصديق خديجة والصحابة رضى الله عنهم :

بعد أن بدى الرسول ﷺ بالوحي ، ونزل قوله تعالى دأبأ باسم ربك الذى خلق ، عليه وهو يخلو بغار حراء .. (رجع رسول الله ﷺ يرجف فؤاده فدخل على خديجة فقال زملونى حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة وأخبرها الخبر : لقد خشيت على نفسى .
قالت خديجة دكلا والله ما ينزىك الله أبدا ، إنك لتصل الرحم ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقري الضيف ، وتعين على نوائب الحق . . . ، مما رواه الشيخان . وهكذا نجد تصديق خديجة رضى الله عنها لرسول الله ﷺ قائما على بساطة المعرفة بأخلاقه عليه السلام :

وعلى هذا المنوال جاء تصديق من أسلم من أوائل الصحابة : على وأبو بكر ، وزيد بن حارثة بن شراحيل وخالد بن سعيد ، وعثمان بن عفان والزبير بن العوام ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبى وقاص ، وطلحة ابن عبيد الله ، وبلال ، وعامر بن فهيرة ، وغيرهم من الصحابة رضى الله عنهم اجمعين ^(٣) .

(١) فى القاموس المحيط : در الثبات التفت والناقة بلبها لإدته ، والسباء بالمطردرا ، ودرورا فهى مدرار الخ .

(٢) انظر شرح المقاصد ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٨

(٣) انظر البيرة الشامية ج ٢ ص ٤٠٢ إلى ص ٢٤٠

ولا يحسبن البعض أن سيدنا عمر رضى الله عنه آمن على غير هذا المنهج ، فلا شك أن الإنذار قد شد انتباهه ، وأسر فؤاده ، وإن يكن قد تأخر في الاستجابة إليه ، وكانت استجابته بعد ذلك بتصديق الرسول ، عن طريق إعجاز القرآن ، وهذا بما ذكرناه في المنهج ، ولم يكن سيدنا عمر على أية حال ناظراً على النحو الذى أتى به علم الكلام ، ولو قد فعل لكان للتاريخ الإسلامى وجه آخر غير ما عرفنا .

تصديق هرقل :

ولدينا مثل آخر من هرقل عندما بلغته الدعوة ، ويهمنا في هذا المثال أنه يأتى من مجتمع مفعم بمظاهر الحضارة ، والعلم ، والفلسفة . . . فلو قيل أن البساطة التى جاء عليها التصديق في المثال الأول نابعة من طبيعة المجتمع العربى آنذاك وما عليه من جهل وأمية . . .

فإنه ماذا يقال في منطق هرقل ، وهو في قلب الحضارة العالمية آنذاك ، والمدارس الفلسفية والدينية متناثرة في مملكته قابعة بين يديه ؟

لقد أخذ هرقل يسأل عن محمد ﷺ وفدا من العرب ، لم يكونوا قد اسلموا على رأسهم أبو سفيان .

يقول هرقل :

١ — سألتك عن نسبه فذكرت أنه فيسكم ذو نسب ، وكذلك الرسل تبعث في نسب قومها .

٢ — وسألتك : هل قال أحد منكم هذا القول ؟ فذكرت : أن لا ، فقلت : لو كان أحد قال هذا القول قبله لقلت رجلاً يأتى بقول قيل قبله .

وقلت : هل كان من آباءه من ملك ؟

فذكرت : أن لا .

فقلت : لو كان من آباءه من ملك لقلت رجل يطلب ملك أبيه .
٤ — وسألتك : هل كنتم تتهمونونه بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟
فذكرت : أن لا .

فقد أعرف أنه لم يكن لينذر الكذب على الناس ويكذب على الله .
وسألتك : اشراف الناس اتبعوه ، أم ضعفاؤهم ؟ فذكرت أن
ضعفاؤهم اتبعوه .

٦ — وسألتك : ايزيدون أم ينقصون ؟
فذكرت أنهم يزيدون .

وكذلك أمر الإيمان حتى يتم .
٧ — وسألتك : أيرتد أحد سخطه لدينه بعد أن يدخل فيه ؟
فذكرت أن : لا .

وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب .

٨ — وسألتك : هل يغدر ؟

فذكرت أن لا .

وكذلك الرسل لا تغدر .

٩ — وسألتك : بهم يأمركم ؟

فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً . وبينهاكم عن
عبادة الأوثان ، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف .
فإن كان ما تقول حقاً .

فسيملك موضع قدمي هاتين .

وقد كنت أعلم أنه خارج .

لم أكن أظن أنه منكم .
فلو أنى أعلم أنى أخلاص إليه لتجشمت لقاءه .
ولو كنت عنده لغسلت عن قدميه (١)
فهذا هو التقصى الذى لا مزيد عليه :
يتناول البحث فى اخلاق الرسول ، وصفاته الفردية والاجتماعية
ومنزله فى قومه ، وأثره فىهم .
كما يتناول البحث فى موضوعية الدعوة ، وأثرها فى الناس .
ورأى الامام الغزالى فى طريق تصديق الرسول ﷺ ، فى كتابه الجامع
العوام — أن ذلك يحصل على مراتب :
(الأولى : وهى اقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى المستوفى شروطه
المحور أصوله ومقدماته درجة درجة وكلية كلية حتى لا يبقى مجال احتمال
وتمكن التباس .
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق ذلك فى كل عصر لواحد أو اثنين
من ينتهى إلى تلك الرتبة .
وقد يخلو العصر عنه .
ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعرفة لقلبت النجاة وقل الناجون)
ثم يذكر المرتبة الثانية التى تحصل (بالأدلة الوهمية الكلامية
المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشهارها بين أكابر العلماء وشناعة أفكارهم ...)
ثم يذكر المرتبة الثالثة التى تحصل بالأدلة الخطائية . ثم يذكر
المرتبة الرابعة التى تحصل (بالتصديق لمجرد السماع من حسن الاعتقاد
فيه بسبب كثرة ثناء الخلق عليه) .

(١) رواه البخارى فى صحيحه فى بدء الوحي .

فالمجرب بالصدق والورع والتقوى مثل الصديق ، إذا قال : قال رسول الله ﷺ كذا فكم من مصدق به جزماً، وقابل له قبولاً مطلقاً... . ثم يذكر المرتبة الخامسة : التي تحصل بمجرد (سماع الشيء مع قرآن أحوال لا تفيد القطع عند المحقق...) .

والمرتبة السادسة : التي تحصل بأن (يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه...) . ثم يقول :

(فإذا علمت مراتب التصديق فاعلم أن مستند إيمان العوام في هذه الأسباب وأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحرك القلب إلى التصديق...) ثم يبين ماذا يقبل من هذا كله فيقول : (لعلك تقول : لا انكر حصول التصديق الجازم في قلوب العوام بهذه الأسباب ، ولكن ليس ذلك من المعرفة في شيء ، وقد كلف الناس المعرفة الحقيقية... فالجواب : أن هذا غلط بمن ذهب إليه . بل سعادة الخلق في أن يعتقدوا الشيء على ما هو عليه اعتقاداً جازماً لتنتش قلوبهم بالصورة الموافقة لحقيقة الحق... فلا نظر إلى السبب المفيد له أهو دليل حقيق أو رسمي ، أو افتناعي ، أو قبول بحسن الاعتقاد في قائله ، أو قبول لمجرد التقليد من غير سبب... (١) .) وأقول :

أوافق الإمام الغزالي على أن جميع هذه الأنواع من مراتب التصديق مقبولة ولا أوافق على جعل التصديق القائم على حسن الاعتقاد فيمن يأتي بالعقيدة في مرتبة ضعيفة من مراتب التصديق أو الإيمان . وذلك :

(١) الجامع العوام من ص ٢٩٤ إلى ص ٢٩٩ من مجموعة رسائل الغزالي نشر مكتبة

الجندي .

لأن ما فوقها إما شبه مستحيل كما قرر هو في المعرفة الناشئة عن الأدلة
البرهانية الدقيقة ، . . . أو مستحيل كما بينا نحن في نقد نظرية المعرفة
عند المتكلمين .

ولما ظاهر الضعف والبطلان كالتوعين الثاني والثالث .
أما النوع الذى جعله هو فى المرتبة الرابعة فهو أعلى المراتب الممكنة ،
لأنه الطريق الذى آمن به الصديق رضى الله عنه وهو من لو وزن لإيمانه
بإيمان الناس لرجح عليهم .

ولأنه ليس بهذه السذاجة التى صوره عليها الإمام الغزالى ، فالتصديق
منطقه الذى ضربنا له مثالا من تصديق خديجة رضى الله عنها ، ومثالا من
تصديق هرقل .

ويبدو أن الامام الغزالى كان له رأى مختلف فى المنقذ من الضلال ، ،
فهو يصنف فى هذا الكتاب أسباب التصديق للرسول وكلها لا تخرج عن
دائرة العاديات ، يقول الامام الغزالى :

(فان وقع لك الشك فى شخص معين أنه نبي أم لا فلا يحصل اليقين
إلا بمعرفة أحواله أما بالمشاهدة أو بالتواتر والسماع فانك إذا عرفت
الطب والفقہ يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع
أقوالهم وإن لم تشاهدهم .

ولا تعجز أيضا عن معرفة ككون الشافعى رحمه الله فقيها ، وكون
جالنوس طبييا معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير بل بأن تتعلم شيئا من
الفقہ والطب وتطالع كتبها وقصايفها فيحصل لك علم ضرورى بحالها .

فكذلك إذا فهمت معنى النبوة فاكثرت النظر فى القرآن والأخبار
يحصل لك العلم الضرورى بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة واضد
ذلك بتجربة ما قاله فى العبادات وتأثيرها فى تصفية القلوب ، وكيف صدق

في قوله د من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم^(١) . وكيف صدق في قوله
د من أعان ظالما سلطه الله عليه^(٢) .

وكيف صدق في قوله د من أصبح وهو مومهم واحد (هو التقوى)
كفاه الله تعالى موم الدنيا والآخرة^(٣) .

فاذا جريت ذلك في ألف والفين وآلاف حصل لك علم ضرورى
لا تمارى فيه .

فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة لا من قلبه العصا ثعبانا وشق
القمر فان ذلك إذا نظرت اليه وحده ولم تنضم اليه القرائن الكثيرة الخارجة
عن الحصر ربما ظننته أنه سحر وتخيل وأنه من الله أضلال فإنه د يضل
من يشاء ويهدى من يشاء ، وترد عليك أسئلة المعجزات ، فإن كان إيمانك
مستندا إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة فينخرم إيمانك بكلام
مرتب في وجه الاشكال والشبهة عليها .

فليكن مثل هذه الخوارق احدى الدلائل والقرائن في بحلة نظرك حتى
يحصل لك علم ضرورى لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين . . فهذا هو
الايمان القوى العلمى .

وأما الذوق فهو كالمشاهدة والاخذ باليد ولا يوجد إلا في طريق

الصوفية .^(٤)

(١) أخرجه أبو نعيم في الحلية ، وأخرجه أنرمذى وقال : حسن صحيح .

(٢) ذكره الامام السيوطى في الجامع الصغير عن ابن عساكر ، بسنده عن ابن مسعود
ورواه بالضعف .

(٣) أخرجه أحمد بن حنبل في مسند ، وابن حبان في صحيحه ، وأقره الذهبي وقال
السيوطى حديث حسن .

(٤) المنقذ من الضلال الامام الغزالى ص ١٨٥ - ١٨٧ .

(وعلى الجملة : الأنبياء أطباء أمراض القلوب وإنما فائدة العقل وتصرفه أن عرفنا ذلك .

ويشهد النبوة بالتصديق ، ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا إليها تسليم العميان إلى القائدين وتسليم المرضى المتحيرين إلى الأطباء المشفقين وإلى ما هنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك إلا عن تفهم ما يلقيه الطبيب إليه .^(١) .

ويقول :

(إنا لو فرضنا رجلاً بلغ وعقل ولم يجرب المرض فرض وله والد مشفق حاذق بالطب يسمع دعواه في معرفة الطب منذ عقل ، فمجن له والده دواء فقال له : هذا يصلح لمرضك ويشفيك من سقمك ، فإذا يقتضيه عقله وإن كان الدواء مراكريه المذاق ؟

أيتناوله ؟

أو يكذب ويقول : أنا لا أعقل مناسبة هذا الدواء لتحصيل الشفاء ولم أجريه ؟
فلا شك أنك تستحمقه أن فعل ذلك ، وكذلك يستحمقك أهل البصائر في توقعك .

فإن قلت فبم أعرف شفقة النبي ﷺ وعرفته بهذا العلب ؟

فأقول : وبم عرفت شفقة أبيك وليس ذلك أمراً محسأ ؟ بل عرفتها بقرائن أحواله وشواهد أعماله في مصادره ، وموارده ، علماً ضرورياً لا تمارى فيه) .

ثم بين الامام الغزالي أن النظر في أحوال الرسول وأقواله تبين شفقتة

واهتمامه بإرشاد الخلق ، وأن النظر في ما ظهر عليه من عجائب الأفعال
وعجائب الغيب يعطى (علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذى وراء العقل
وانفتحت له العين التى ينكشف منها الغيب .
فهذا هو منها تحصيل العلم الضرورى بتصديق النبى عليه الصلاة
والسلام .)^(١) .

رأى ابن خلدون فى طريق تصديق الرسول :

تصديق الرسل يكون لعلامات تحصل لهم ، ولكن هذه العلامات
لا تقتصر على المعجزة فى رأى ابن خلدون :
هذه العلامات هى :

١ - أن توجد لهم فى حال الوحي غيبة عن الحاضرين معهم فى غطيظ
كأنها غشي واغماء فى رأى العين ، وليست منهما فى شيء ، وإنما هى فى
الحقيقة استغراق فى لقاء الملك الروحاني ... ثم تنجلي عنه تلك الحال
وقد وعى ما القى إليه .

٢ - أنه يوجد لهم قبل الوحي خلق الخير والزكاة وبجانب المذمومات
والرجس اجمع .

٣ - دعاؤهم إلى الدين والعبادة من الصلاة والصدقة والعفاف ، وقد
استدلت خديجة على صدقه ﷺ بذلك ، وكذلك أبو بكر ، ولم يحتاجا
فى امره إلى دليل خارج عن حاله وخلق ، وكذلك فعل هرقل .

٤ - وقوع الخوارق لهم شاهدة بصدقهم ... وللناس فى كيفية
وقوعها ودلائلها على تصديق الأنبياء خلاف .
ثم يقول :

(أعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم

المزل على نبينا محمد ﷺ فإن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ، ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه .

والقرآن هو بنفسه الوحي المدعى ، وهو الخارق المعجز فشاهده في عينه ولا يفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي . (١)

طريق تصديق الرسول بين الدلالة العقلية والعادية :

أولا : إن العقل النظري الطامح لليقين في البداية يحاول في البداية أيضا الاستدلال على صدق الرسول بطريقته البرهانية فيقترح المعجزة ، ثم يعجز عن وضعها في مستوى الدلالة العقلية القطعية .

لقد رأينا أن الاحتمالات العقلية ترد على هذه الدلالة على وجه يخرجها عن قطعيتها العقلية إذ تسمح بورود الاعتراضات والمجادلات حولها بغير نهاية .

نظرة القرآن إلى المعجزة :

إن القرآن أوضح لنا في آيات عديدة أن المعجزات تأتي لمن لديهم استعداد للإيمان فيؤمنوا ، أو للمؤمنين فتزيدهم إيمانا . أما المكابرون ، أو الطالبون للإيمان عن طريق اليقين العقلي البحت - وهو لا سبيل إليه كما أوضحنا - فهؤلاء لا غنية لهم في المعجزات وهم دائما يجدون احتمالات عقلية تفسد عليهم جو المعجزة .

يقول تعالى :

(وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا . أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي باله والملائكة قبلا . أو يكون لك بيت

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٩١ إلى ٩٥

من زخرف أو ترقى في السماء ولن تؤمن أريقك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه .

قل سبحانه ربى هل كنت إلا بشرا رسولا وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا ابعث الله بشرا رسولا .

قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا . (٩٠ - ٩٥ سورة الأسراء .

ويقول « سبحانه وتعالى :

ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون . (١٤ - ١٥ الحجر .

ويقول تعالى :

(ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلبسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ، وقالوا لولا أنزل عليه ملك ، ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون . (٩/٧ الأنعام .

فهذه الآيات توضح لنا أشد توضيح كيف أن اللبس الذى يفرق فيه العقل النظرى باحتمالاته التى لا تنتهى يقف حائلا دون الاستفادة بالمعجزة (١) على وجه القطع واليقين .

ثانيا : ولقد رأينا فى الباب الثانى كيف أن المتكلمين وإن كانوا يقدمون المعجزة كدليل قطعى على صدق الرسول ، ويبينون وجه دلالتها على ذلك ، ينتهون من نقاش الاحتمالات الواردة عليها إلى ما ذكره شارح المقاصد ، إذ يسلم بوجود هذه الاحتمالات ثم يجيب عنها قائلا (أن الاحتمالات والتجوزات العقلية لا تنافى العلوم العادية الضرورية) .

(١) انظر المناسبات التى نزلت فيها هذه الآيات فى أسباب النزول لخواجدة وفى السيرة

ويقول الجلال الدواني في شرحه على العقائد العنصرية (إن الارتباط بين الأمور الخارقة وبين التصديق لصدق مبدئها بين الفطرة والعادة) . ويرى الشيخ محمد عبده أن أرباب الأفكار العقلية إذا رأى أحدهم خارقا قد اقترن بدعوى النبوة فلا بد لهم من أن ينظروا في مقدمات كثيرة إلى أن يعلموا أن ما ظهر على يده أمر فوق الطبيعة ولأنه لا سبيل إليه إلا من عالم الروحانيات ، وهم عندئذ لا يكتفون بظهور المعجزة على يده بل لابد للواحد منهم (أن ينظر أن هذا الرجل هل هو خير في ذاته ، أو شرير ، فإن كان شريرا في ذاته يدعو إلى مالا ينتج ولا غرض له إلا الرئاسة وتقلب أحوال الأمم في الشرور وسفك الدماء ، فهو الساحر الخبيث ، وإن كان خيرا يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح والنجاح فهو الصادق النبي) (١) .

والذي يستقر عليه الرأي :

أن دلالة المعجزة دلالة عادية ، وقد علمنا أن القول بأن العاديات من العلوم الضرورية هو بالنظر إلى موجهها العادة ، لا مطلقا كما هو الشأن في الأحكام العقلية .

ثالثا : أن دلالة المعجزة على صدق الرسول لا تتم إلا بانضمام دلالات أخرى إليها ، من أهمها ما يتعلق بموضوع الدعوة وما دام الأمر كذلك فإن منطق العادة في نظري كاف في تصديق الرسول مباشرة بدون المقدمات الطويلة العريضة التي يقررها المتكلمون ، كاثبات حدوث العالم ، لإثبات الصانع ، وكونه عالما قادرا حيا متكلما ، مظهرا للمعجزات على يد الرسل ؛ فهذا إنما ارتكبه المتكلمون على صعوبته ظنا منهم أنه يبنى لهم دلالة

(١) حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني على العقائد العنصرية ص ١٥٠ الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية سنة ١٣٢٢ هـ

المعجزة على أساس من الدلالة العقلية اليقينية وقد ظهر أن ما طلبوه لم يتحقق في دلالة المعجزة ، إذ انحسرت دلالتها إلى الدلالة العادية .

وفي رأي أنه كان يكفي المتكلمين ماذكروه هم أنفسهم في معرض الدلالات المفيدة لصدق الرسول ﷺ ، وإن كانوا يسوقونها على أنها ليست العمدة في الباب .
يقول شارح المقاصد :

(ما سبق أى المعجزات هو العمدة في اثبات النبوة ، والزام الحجة على المجادل والمعاوند ! ! وقد يذكر وجوه أخرى تقوية له وتتميم وإرشادا لطالب الحق وتعليلها .

الأول : أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق الحميدة والأوصاف الشريفة والسير المرضية والسمات العلية والعملية والمحاسن البديعة الراجعة إلى النفس والبدن والنسب والوطن ما يحزم العقل ^(١) بأنه لا يجتمع إلا لبنى .

الثانى : أن من نظر فيما اشتملت عليه شريعته بما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا أنها ليست إلا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس إلا نبيا .

الثالث : أنه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وأنصاره حربا لأهل أرض آحادهم وأوساطهم وأكاسرهم وجبابرهم فضلل آراءهم وسفه أحلامهم وأبطل مللهم وهدم دولهم وأظهر دينه على الأديان وزاد على مر الأعصار والأزمان ، وانتشر في الآفاق والأقطار ، وشاع في المشارق والمغارب ، من غير أن تقدر الأعداء ، مع كثرة عددهم وعددهم

(١) أى مادة كما سبق تقريره .

وشدة شوكتهم وشكيتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في
اطفاء أنواره وطمس آثاره ، على إخماد شرارة من ناره ، فهل يكون ذلك
إلا بعون إلهي ، وتأيد سماوي .

الرابع : أنه ظهر احوج ما كان الناس إلى من يهدي إلى الطريق
المستقيم ، ويدعو إلى الدين القويم ، وينظم الأمور ويضبط حال الجمهور
لكونه زمان فترة من الرسل ، وتفرق للسبل ، وانحراف في الملل . . .
واختلاف للدول ، واشتعال للضلال واشتغال بالحال ، فالعرب على
عبادة الأوثان ، وواد البنات ، والفرس على تعظيم النيران ووطء الأمهات ،
والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد ، والهند على عبادة البقر وسجود
الحجر والشجر ، واليهود على الجحود ، والنصارى حيارى فيمن ليس بوالد
ولا مولود ، وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال ، واخية الخيال
والخيال (١) .

واعمرى ما الذي جعل علم الكلام يهمل كل هذه الدلالات مع غناها
— من حيث هي دلالة عادية — إلا وهمه أنه يجد في المعجزة دلالة أقوى ،
لأنها ترتفع إلى مستوى الدلالة القطعية ؟ .

احسب أن علم الكلام في هذا هو أشبه بوالد أهمل أولاده الكثيرين
على نجاحتهم وحسنهم وفضلهم لأنه ظن — لسبب ما — أن ولدا آخر له
هو أفضل منهم وأحسن وانجب ، وأن له قيمة تفوقهم اجمعين وأنه من شأنه
أن يضني على والده شرفا لا طريق بالآخرين إليه ، فانكسف بذلك شعاع
أولاده — ظلما — دون أن يبرز شمس المختار منهم .

ومع ذلك فنحن نقول إن هذه الدلالات المتنوعة المتشككة تمثل ما هو
فوق الحد الأدنى من الدلالة المطلوبة .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٨٨ .

إن الحد الأدنى يجب أن يكون موجودا في بداية الرسالة وفي أيامها الأولى ومن الواضح أن ما ذكره المتكلمون أغلبه ليس كذلك والحد الأدنى يجب أن يكون كافيا في منهج الاستدلال على صدق الرسول .

وقد وجدنا هذا الحد الأدنى :

في سيرة الرسول قبل الدعوة بصفة عامة .

وفي تقرير السيدة خديجة عنه عندما صدقته .

وفي تصديق ورقة بن نوفل له .

وفي كلام هرقل لأبي سفيان رئيس جماعة قريش . . . بصفة خاصة .

بهذا اسلم السلف الأوائل ، عن بينة ، ووصلوا إلى اليقين الذي .

يتمناه الخلف .

الفصل الثالث

تلقى المعرفة الإلهية

إن المتعرض للدعوة بعد أن :

يتعرض للإنذار . . .

فيدفعه الإنذار - دون إبطاء أو تعويق طبقاً لمنطق الإنذار نفسه - إلى:
التعرض لعوامل تصديق الرسول ، كما سقناه على النحو السابق
يُجد نفسه ملجأ إلى :

« التسليم »

فينطق بالشهادتين ، كما طلبهما الرسول : « أشهد أن لا إله إلا الله ،
وأشهد أن محمداً رسول الله » :

فيكون مسلماً .

فيصع بذلك قدمه على أول الطريق طريق تلقى المعرفة الإلهية :

١ - من مصدرها الذي هو الله سبحانه وتعالى .

٢ - إلى موردها الذي هو الإنسان بقواه المختلفة المتكاملة .

٣ - صاعداً بذلك : من الظن ، إلى اليقين

وهذا ما نحاول بيانه في الأقسام الثلاثة التالية التي ينقسم إليها هذا

الفصل .

القسم الأول

مصادر المعرفة

نظرية المعرفة في القرآن الكريم:

عندما نقول «نظرية» نقول ذلك تجاوزاً ، تجاوزاً قد يسمح به مقام المقارنة بنظريات المعرفة التي أجتهد في صنعها العقل البشرى .

تجاوزاً قد يسمح به مقام الاستنباط الذى يضطلع بعينه عقل الكاتب ولكن لا يسمح به مقام القرآن الكريم الذى يسوق الحقائق النهائية، وسواء آثرنا هذا التعبير أو ذاك فن المعلوم أننا نقصد أسس المعرفة التى يقدمها القرآن الكريم فى مواجهة نظريات المعرفة لدى البشر .
ومن عجيب الانفاقات أن حقيقة المعرفة فى القرآن الكريم هى أول ما نزل من القرآن .

لأنها «وجوده فى قوله تعالى : «اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الانسان من علق ، اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم» .

ثم تأتى تتمتها فى قوله تعالى أثر ذلك :

«كلا أن الإنسان ليطغى ، أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى ،
وبيان ذلك ، أن هذه الآيات تقول لنا :

١ — إن المعرفة لا يعثر عليها فى أعماق النفس البشرية ذاتياً .^(١)

ولنما تأتى باجتهاد تمثله كلمة «اقرأ» .

٢ — هذا الاجتهاد لا يقوم به الانسان مستقلاً وإنما يقوم به :

(١) والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً (٥) صدق الله العظيم ٧٨ النحل..

« باسم الله »

وباسم الله لا تعنى مجرد البركة وإنما تعنى الاستمداد .

فهو اجتهاد يستمد مبادئه ووسائله وغاياته من الله .

٣ — ولتوضيح المقصود من كون المعرفة اجتهادا بشريا مستهدا

من الله :

تذكر الآية نظير ذلك فى حياة الانسان :

« وهو خلق الله للانسان .

« الذى خلق » (١) .

الانسان لم يعثر عليه فى الطبيعة ، ولم يصدر عن العلة الاولى بطريق

« الفيض » .

ولكن الله هو الذى خلقه .

خلقته من بداية صغيرة .

« خلق الانسان من علق »

وصاحب هذا الخلق جهد بشري ضئيل ، مجرد مصاحبة .

هكذا الامر فى المعرفة .

فهل خلق الله الانسان وتركه دون أن يعلمه ؟ ذلك لا يتفق مع وصفي :

١ — الربوبية .

(١) لعل فى هذا اشارة إلى أن المعرفة الحسية موقوفة على تدبير من الله سبحانه فلقد أثبت العلم الحديث أن المعرفة الحسية لا شأن لها بما يسمى الشئ فى ذاته وإنما هى تمثل هذه الأشياء كما تؤثر فى حواسنا حسب ، وبما أن هذه الحواس قد خلقها الله سبحانه على نحو معين دون غيره فإن الخلق سبحانه يحدد لنا بذلك وجه التأثير الذى تتأثر به الحواس من هذه الأشياء ، وبناء عليه يمكن القول بأن معارفنا الحسية تنفذ إلينا من خلال ارادة إلهية ، وتديره إلهي .

٢ - الكرم . أو الاكرم .

وذلك ما تقوله الآية الثالثة .

« اقرأ وربك الأكرم ،

فالنتيجة إذن في الآية الرابعة .

٤ - « الذى علم بالقلم ،

فهو الذى علم .

كما أنه هو الذى خلق .

وإذا كان الخلق من الله مع مصاحبة جهد بشرى ضئيل... مجرد مصاحبة

فإن التعليم من الله مع مصاحبة جهد بشرى ضئيل أيضا .

هو الإمساك بالقلم .

والقراءة .

فإذا علم الله للإنسان :

هذا ما نجده في الآية الخامسة .

« علم الإنسان ما لم يعلم ،

٥ - علمه الأشياء التي لم يتعلمها .

الأشياء التي لم يعلمها أصلا .

أو التي لم يتعلمها - في الحقيقة - بنفسه ، وإن كان قد صحب عملية

تعليمها بجهد بشرى ضئيل .

وهذه العلوم نجدها في البداية :

في العلوم الضرورية .

ويلحق بها أدوات المعرفة .

وفي الوسائط : في إفاضة هدى الله على جهد الإنسان في مسالك

الوصول إلى النتائج .

وفي النهاية : في إفاضة اليقين ، لجبر ثغرات الفان فيما يتعلق بالوثوق
بالتتائج .

٦ - ولكي لا يلتبس أمر هذا كله بالوحي أو الكشف أو الإلهام
الخاص فقد جاء قوله تعالى « الذي علم بالقلم » ، ليؤكد الأسلوب العادي في
التعلم كما أن قوله تعالى « الذي خاق » ، خلق الإنسان من علق « يوضح
الأسلوب العادي في الخلق .

أما الأسلوب غير العادي .

أسلوب خلق آدم .

وأسلوب خلق عيسى .

وأسلوب الخوارق والمعجزات .

فذلك موضوع آخر لا يصح أن يختلط بما نحن إزاءه .
ذلك موضوع الوحي أو الكشف أو الإلهام الخاص ، موضوع
لا يتعلق بنظرية المعرفة العادية التي يشترك في الخضوع لها البشر جميعاً على
سواء . ثم تبين الآيتان التاليتان أن استقلال الإنسان بالتعلم ، أو بالعلم ،
انحراف عن مصدر التعليم .

« كلا إن الإنسان ليطغى ، أن رآه استغنى » .

٧ - ثم تبين الآية الأخيرة فيما ذكرناه أن المرجع في المعرفة هو الله
أن إلى ربك الرجعى (١) .

إن « كلا من المعتزلة والأشاعرة يقررون أن العلوم الضرورية — وهي
أساس اليقين في حركة العقل مخلوقة لله .

وإذن فجملة البناء العقلي الذي بنوه يحتاج أولاً إلى معرفة الخالق .
وقعوا في الدور كما سبق أن أوضحنا .

(١) لا داعي لتفصيل مدلول هاتين الآيتين بلفظان الفتى بانه ، وانذاره بالرجوع إلى
الله في اليوم الآخر ، ما دام النص أكثر شمولا ، وما دام المعنى الذي تراه مرتبطا بالسياق
ولا يؤدي إلى عطلور .

ظنوا انهم يحتاجون في بناء الإيمان الى العقل المستقل فاذا هم يجدون أنفسهم محتاجين في بناء العقل إلى الإيمان .

والحقيقة هي هذه :

يحتاج العقل إلى الإيمان لكي يقوم ، ولا يتطلب الإيمان إلا مصاحبة ، العقل بمجرد مصاحبة ، للتلق .

وتلك سنة الله في المعرفة .

كما هي سنته في الخلق .

كما هي سنته في الرزق .

وكما هي سنته في كل ما يحصله الانسان

فاذا هو — أى العقل — يتواضعه ، وبمصاحبته للإيمان ، يصل إلى

هدفه الذى يعجز عنه مستقلا .

ألا وهو اليقين ^(١) .

ليكون كلمة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء . وفي هذه النظرية

تعود الثقة بالضروريات اذا قلنا أنها من الله سبحانه وتعالى .

ومع ذلك فهى لاتصلح أساسا أوليا في منهج بناء العلوم لأنها تحتاج

إلى أساس ، والأساس هو في الاعتقاد في الله .

والنتيجة أن نظرية المعرفة القرآنية يمكن صياغتها على النحو التالى :

الإنسان لم يعثر على المعرفة ولكن الله هو الذى أعطاه إياها . أعطاه

بذرتها منذ البداية في البدهيات أو العلوم الضرورية وصاحب نمو هذه

البذرة اجتهاد بشرى مشروط بالاستمداد من الله .

وتنمو هذه البذرة لتقوم على ساقها شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها

في السماء .

(١) هذا مانبيته في القسم الثالث من هذا الفصل .

« ألم تركب ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت ،
وفرعها في السماء تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس
لعلهم يتذكرون » . سورة ابراهيم ٢٤ — ٢٥

ومن هنا تتقرر حقيقة هامة :

ان العقل يحتاج الى الايمان بالله .

فالعقل المستقل طغيان وانحراف وخبث .

« ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من
قرار » . سورة ابراهيم ٢٦ .

كلمة اجتثت من أصولها : من البدهيات ، ضربت البدهيات — باعتبارها
يتينات في الفلسفات النقدية ، واجتثت .

كلمة خبيثة مهتزة بالشكوك التي لاحاسم لها ، محوطة بالأوهام
والاحتمالات التي لاخروج منها ، كما قدمها فلاسفة الشك .

لكن الثقة بالعقل تأتي من واد آخر ، من وادى الايمان بالله .

ومن الغريب أن أشد الواقفين بالعقل المستقل — منهجياً — من

المتكلمين ربطوه بهذا الوادى دون أن يعلموا أنهم قضوا على أصالته التي

يدعونها ، ودون أن يعلموا أنهم وقعوا في التناقض المنهجي .

وهذه الثقة لا تبنى على العلوم الضرورية العقلية .

ولما هي تبنى على منطق آخر .

منطق الضرورة العملية .

والتعرض للانداز بعذاب الآخرة .

والتعرض لعوامل تصديق الرسول .

وهي بداية فيها الظن ، أو غلبة الظن وتترقى إلى اليقين . يهتدى الله .

يقول تعالى :

« الذين أنعم الله عليهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقاً منهم لم يمسكتهم الحق ولم يعلمون » ١٤٦ البقرة .

لم يقل سبحانه وتعالى : « كما يعرفون أنفسهم » ، لأن هذا مستوى من المعرفة لا يصل اليه الانسان ويكفى مستوى معرفة الابن ، كجهد بشرى .
أما اليقين الكامل فمن الله .

لذلك تأتي الآية التالية لتقول :

« الحق من ربك فلا تكونن من الممترين » . ثم تأتي الآية التي بعدها لتعقب ببيان سبب عجز الانسان عن المعرفة الكاملة التي هي اليقين .
ذلك إذ تقول :

(ولكل وجهة هو موليها) .

فهذه طبيعة البشر ، ونقصه : الاتجاه الواحد في الرؤية ، الاتجاه الجزئي ، الاتجاه غير المحيط .

وهذا لا يحصل الا حاطة في المعرفة ، ومن ثم لا يحصل اليقين الكامل بالعقل .

ومن هنا كانت تكملة الآية : مسحة حنان على هذا الضعف البشري ووعدهم بالرعاية الإلهية التي تكمل النقص وتلم الشعث .

(. . فاستبقوا الخيرات .

أينا تكونوا يأت بكم الله جميعا .

ان الله على كل شيء قدير . . .) ١٤٨ سورة البقرة .

إذا تقرر ذلك فإننا نجد الآيات القرآنية تزيد إيضاحاً وتوثيقاً .
من ذلك قوله تعالى :

« وعلم آدم الأسماء كلها » ٣١ سورة البقرة .

« وقاروا سبحانه لا تعلم لنا إلا ما علمتنا » ٣٢ سورة البقرة .

« وقل رب زدني علماً » ١٤٤ طه .

« ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء » ٢٥٥ البقرة .
ويقول رسول الله ﷺ (اللهم أنك سألتنا من أنفسنا ما لا نملك
إلا بك ، اللهم فاعطنا منها ما برضيك عنا .) (١) .
وأذن فالنتيجة النهائية أن مصدر المعرفة هو الله
وهو مصدر قريب .

« وإذا سألك عبادى عنى فاقى قريب » ١٨٦ البقرة .

« ونحن أقرب اليه من حبل الوريد » ١٦ ق

« فأينما تولوا فثم الله » ٦٧ الزمر
هذا هو أصل المعرفة بوجه عام كما نراه فى القرآن الكريم (٢) .
وفى ما يلى نذكر أصول الهداية التى تتفرغ على المعرفة العامة .

أصول الهداية :

إذا كان من عجيب الاتفاقات كما قلنا أن تكون الآيات التى نستقى منها
نظرية فى المعرفة القرآنية هى أول ما نزل من القرآن . . .
فإنه من عجيبها كذلك أن تكون الآيات التى نستقى منها نظرية فى
الهداية القرآنية هى أول ما صدر به القرآن .
تلك هى سورة الفاتحة .

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم مالك
يوم الدين ، إياك نعبد وإياك نستعين ، أهدنا الصراط المستقيم ، صراط

(١) ذكره الإمام السيوطى فى الجامع الصغير بسنده عن أبى هريرة ورمز له بالصحة .
(٢) أنظر ما ذكرناه آنفاً فى هذا القسم من أن المتكلمين لا يشكرون أن الله هو مصدر
المعرفة ، لكن خطايم كانت منهجياً .

الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ،

وبيان ذلك أن هذه السورة تبين :

أولاً : مصدر الهدى ، ثانياً : أسباب إفاضته من الله .

ثالثاً : أسباب منعه رابعاً فائدته .

أولاً : مصدر الهدى :

أن صدر السورة الكريمة يبين أن الهدى يأتي من الله سبحانه وتعالى :

« أهدنا الصراط المستقيم ،

ويتأكد ذلك بآيات أخرى كثيرة :

« قل أن هدى الله هو الهدى ، البقرة / ١٢٠ .

« أن علينا للهدى ١٢٠٠٠٠ الليل .

« من يهد الله فهو المهتد » ٩٧ الإسراء .

« وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، ٣٣ الإعراف .

« وإن اهتديت فيما يوحى لى ربى ، ٥٠ سبأ .

(فأما يأتينكم منى هدى ؛ فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم

يبحزنون .) ٣٨ البقرة .

ويقول رسول الله ﷺ :

(والله لولا الله ما اهتدينا) — صحيح البخارى .

ويقول عليه الصلاة والسلام :

(اللهم إنى أسألك الهدى والسداد ، واذكر بالهدى هدايتك الطريق

وبالسداد سداد السهم) (١) .

وهذا الحديث يدعو إلى الاستعانة بهدى الله فى الصغيرة والكبيرة من

شئون حياتنا .

(١) ذكره الإمام فى مسلم فى صحيحه فى باب الاعتوذ من شر ما عمل وما لم يعمل .

ثانياً : أسباب إفاضة الهدى من الله .

تبين السورة أيضاً أن الهدى نعمة من الله تأتي نقيجة التوجه إليه بحمده والثناء عليه بأسمائه الحسنى . . . من حيث هو سبحانه المستحق وحده للعبادة .

ومن حيث هو سبحانه وحده المستعان .

« الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين .

إياك نعبد .

وإياك نستعين .

« أهدنا الصراط المستقيم »

ويتأيد ذلك بآيات أخرى أيضاً ، تبين أن الله سبحانه يعطي الهدى لمن يأخذه بأسبابه .

يقول تعالى « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ٦٩ العنكبوت .

ويقول تعالى « يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام » ١٦٠ المائدة

ويقول تعالى « هدى وذكرى لأولى الألباب » ٤٤ غافر .

ويقول تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا »

يقول الغزالي : (أى نورا يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات) (١) .

ويقول ﷺ :

(من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم ووفقه فيما يعمل ، حتى يستوجب الجنة .

(١) أحياء علوم الدين ج ٨ ص ٤١ .

ومن لم يعمل بما يعلم تاه فيما يعلم (١) :

ولم يوفق فيما يعمل حتى يستوجب النار .

ويقول سبحانه وتعالى .

(واتقوا الله ويعلمكم الله .)

٢٨٢ البقرة .

ثالثاً : أسباب منع الهدى :

تبين السورة أيضاً أن الهدى لا يحصل عليه صنفان من الناس .

من يعادون الله فيغضب عليهم .

(غير المغضوب عليهم) .

ومن يستقلون بمنهجهم عن الله فيضلون :

(ولا الضالين .) (٢) .

وتفصل الآيات الأخرى جوانب من أسباب منع الهدى .

يقول تعالى :

(والله لا يهدي القوم الظالمين .)

٢٥٨ البقرة .

(والله لا يهدي القوم الكافرين .)

(والله لا يهدي القوم الفاسقين .)

١٨ المائدة .

(فإن الله لا يهدي من يضل)

٣٧ النحل

(إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار)

٣ الزمر

(إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب)

٣٨ غافر

(كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب) (٣)

٣٤ غافر

(ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء)

٣٧ إبراهيم

(١) قوله « تاه فيما يعلم » تصريح بضلال النظر التجريدي .

والحديث صحيح . رواه الإمام مسلم والبخاري .

وهو حديث مشهور .

(٢) لقد ضل النصارى لاستقلالهم بقولهم عن الوحي

(٣) وما أشد لإسراف المومنين في مناهات العقل المستقل ، القائلين بقدرته على تحصيله

اليقين وما أشد ارتياحهم

رابعاً : نتيجة الهدى :

تبين السورة أن نتيجة الهدى هي الوصول إلى « الصراط المستقيم »
« اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم »
وفي هذا الصراط المستقيم يحصل اليقين المنشود الذي أثبتنا أنه لا يمكن
الحصول عليه بالجهود العقلية الذاتية ، المستقلة عن الله .

إن العقل المتمرد ، أو المستقل يمكنه أن يصل إلى شيء من الظن ،
ليكنه لا يصل مستقلاً إلى شيء من الهدى ، الذي تشعر فيه النفس
بالطمأنينة والسكون واليقين .

إن الفلسفات والعلوم التجريبية التي يصل إليها العقل مستقلاً خاضعة
حتماً لما تخضع له عقولنا من النسبية والنقصان .

لذلك فإن ما نصل إليه اليوم من علم يظهر لنا نقصه غداً ، وما نزال
نكتشف بتقدم البحث جهلنا ، وهزال معارفنا ، وحاجتنا إلى الهدى
واليقين الذي لا تفرزه عقولنا .

وفي ظل هذه العلوم النسبية والفلسفات الناقصة يتقدم العلم التجريبي ،
ويطرد الحصول على بعض منافع الدنيا ، لكن الإنسانية لا بد لها في
حركاتها إلى الأمام — سواء عن طريق العلم أو الفلسفة — من أن تكون
لها أهداف ثابتة واضحة ، واسخة على مدى الدهور ، وإلا كان ضلالها عن
أهدافها لا يمكن تلافيه ، أو البرء عنه ، والعلوم النسبية تعضل دائماً عن
الأهداف البعيدة الراسخة .

فهذا ليس من شأنها ، ولا يمت إلى قدرتها بسبب ، ومن هنا كان
الإنسان بحاجة إلى مصدر خارجي يهديه إلى هذه الأهداف ، ويرسم
لها الطريق .

(الصراط المستقيم) .

وليس ثمة غير هدى الله :

د قل إن هدى الله هو الهدى ، ١٢٠ البقرة .

وخلاصة هذا البحث في أصول الهدى :

- ١ - أن مصدر الهدى هو الله .
- ٢ - أن أسباب افاضة الهدى من الله تكمن في التعرض له ، والاحلاص في طلبه منه سبحانه .
- ٣ - أن أسباب الضلال عن هدى الله تكمن في الإعراض عنه ، والاتجاه إلى مصادر من النظر أو العمل مقطوعة الصلة بالله .
- ٤ - إن فائدة الهدى تحصيل اليقين ، الذى نحن بحاجة إليه لسكون النفس أولا ، وللعلم بالأهداف العليا والطريق إليها ثانيا .

مؤيدات من علم الكلام والفلسفة الحديثة :

يؤيد ما ذهبنا إليه من أصل المعرفة ، وأصل الهدى . . .
ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة إذ يقول على لسان العالم .
(نعم نعرف الرسول من الله تعالى ، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى ولم يكن أحد يعلم بأن الذى يقول الرسول حق حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم بالرسول ، ولذلك قال الله عز وجل : إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء .)^(١) ٥٦ القصص
ويؤيده أيضا ما ذهب إليه الشيخ الأشعرى في كيفية إفادة النظر العلم :
(مذهب الشيخ الأشعرى انه يحصل بالعادة بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله سبحانه ابتداء وإنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض .)^(٢) .

وما اتفق عليه أهل السنة (أن كل علم كسبي نظري يجوز أن يجعلنا
الله تعالى مضطرين إلى العلم بمعلومه .)^(١)
وما ذهب إليه الأشاعرة والمعتزلة عموما في بيان فاعل العلم الضروري.
أو النظري .
وما ذهب إليه باركلي (١٦٨٥ — ١٧٥٣) في الفلسفة الحديثة من.
أن الله هو الذي يعرض علينا المعاني ونظامها .
ودرام الله هو الذي يؤيد اعتقادنا بدوام الأشياء .
والارادة الإلهية هي التي وضعت العلاقات بين الأشياء ، وعلى ذلك
ليست الطبيعة علة مغايرة لله ، أنها اللغة التي يخاطبنا بها الله وذهننا لا يحتوى
على جميع المعاني وإنما هي معلومة من العقل الإلهي^(٢) .

مكانة الرسول في إيصال المعرفة الإلهية :

يقول سبحانه وتعالى :
(كما أرسلنا فيكم رسولا منكم :
يتلو عليكم آياتنا .
ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة .
ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون) ١٥١ البقرة .
فهذا يوضح المكانة الأساسية التي يحتلها الرسول في المعرفة الإلهية ،
باعتباره طريقا لتوصيل المعارف الإلهية إلى الناس ، بعد أن ثبت عجز
العقل المستقل عن تحصيل اليقين فيها .
إن بعض المتكلمين بعد أن تحدثوا عن الحكمة النظرية والعملية ،

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٧

(٢) الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص ١٦٢ ص ١٧٣

وأنها كمال في القوة النظرية والقوة العقلية ، ادركوا أن ذلك لا يتم إلا
« بقدر القوة البشرية » ومن ثم تظهر الحاجة إلى الاقتداء بالرسول للحصول
على هاتين الحكمتين .

يقول شارح المقاصد :

(لأنه لما كثر الخلاف .

وفشا الباطل والضلال

في شأن الكمال .

وفي شأن كون الأشياء كما هي .

والأمور على ما ينبغي ،

لزم الاقتداء بمن ثبت بالمعجزات الباهرة أنهم على هدى من الله تعالى

وكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة .

ولكن لا بمعنى الأحكام العملية .

بل بمعنى معرفة النفس ، مالها وعليها ، والعمل بها على ما ذهب إليه أهل

التحقيق من أن الحكمة المشار إليها في قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد

أوتى خيرا كثيرا » هو الفقه ، وأنه اسم للعلم والعمل جميعا . (١) .

لكن المتكلمين وإن قرروا ذلك فإنهم حكموا بمرحلة طويلة يقضيها العقل

النظري قبل أن تسلم النفس لرسول ، وهذا أثبتنا أنه لا يقوم على أساس .

وبصدد دور الرسول في إفادة المعرفة للناس . . .

يقول ابن الوزير :

(أكثرهم استفادوا معرفة الله من الأنبياء)

ويقول (ولاندعى أن جميع المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق .

تصديق الأنبياء .

بل ندعى أن كثيراً من المكلفين ما عرفوا الله إلا من طريق تصديق الأنبياء . (١)

ويرى المعتزلة فساد التقليد ، لسكنهم يرون أيضاً أن اتباع الرسول مع العلم بحاله لا يسمى تقليداً (٢) .

ويفصل الامام ابن حزم جوانب الموضوع تفصيلاً حسناً بعد أن يذكر رأى القائلين بأنه لا يكون مؤمناً إلا من استدل ، فيقول :
(نعم أن التقليد لا يحل البتة .

وإنما التقليد أخذ امرء قول من دون رسول الله ﷺ عن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا يأخذ قوله وأما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذى افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليداً ، بل إيمان وتصديق واتباع وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض .

ثم يقول . (قد سمي الله عز وجل القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم وحببه إليهم وكره اليهم الكفر والمعاصي فضلاً منه ونعمة .

وهذا هو خلق الله تعالى للإيمان في قلوبهم ابتداء وعلى ألسنتهم .
 ولم يذكر الله تعالى في ذلك استدلالاً أصلاً وبالله التوفيق .

ثم يحدد أوصاف المقلدين :

(وإنما كانوا مقلدين لو أنهم قالوا واعتقدوا أننا إنما نتبع في الدين آباءنا وكبراءنا فقط ولو أن آباءنا وكبراءنا تركوا دين محمد ﷺ وتركناه .
 فلو قالوا هذا واعتقدوه لكانوا مقلدين كفاراً غير مؤمنين .

(١) البرهان القاطع ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٩ لحمد بن ابراهيم الوزير المتوفى ٨٤٠ هـ طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ .

(٢) النظر والمعارف للقاضى عبد الجبار ص ١٢٦

ثم يقول عن التكليف بالبرهان في قوله تعالى :

«قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين»

(وإنما كلف الله تعالى الإتيان بالبرهان إن كانوا صادقين - يعنى .

الكفار المخالفين لما جاء به محمد ﷺ .

هذا نص الآية .

ولم يكلف الله قط المسلمين الإتيان بالبراهين والا سقط أتباعهم حتى

يأتوا بالبرهان .

والفرق بين الأمرين واضح ، وهو أن كل من خالف النبي ﷺ

فلا برهان له أصلاً فكلف المجيء بالبرهان تبكيثاً وتعجيزاً إن كانوا

صادقين .

وأما من أتبع ما جاء به الرسول ﷺ فقد أتبع الحق الذى قامت

البراهين بصحته فسواء علم هو بذلك البرهان أو لم يعلم حسبه أنه على الحق

الذى صحح بالبرهان ولا برهان على ما سواه ، فهو محق ... (١) .

أما ابن رشد فإنه ينسكرك على من يسميهم الحشوية قوطم أن طريق

معرفة وجود الله هو السمع فيسكنى فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ويؤمن

به إيماناً كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك من السمعيات .

ثم يذكر الآيات القرآنية التى تستدل بأدلة عقلية على وجود الله

كقوله تعالى :

«يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم ...»

البقرة ٢١

وكقوله تعالى :

« قالت رسلهم : أنى الله شك فاطر السماوات والأرض ، ١٠ إبراهيم

وأرى أن هذه الآيات وأمثالها ليس فيها الدعوة إلى البحث العقلي في وجود الله ليأتى الإيمان من بعد .

بل إن هذه الآيات تبادر إلى التكليف بالإيمان .

يا أيها الناس أعبدوا ربكم ، وتأتى بعد ذلك صفات الله ليعرفها المؤمن أولاً ، وليطمئن بها عقله ثانياً ، وليرتقى بها في مدارج اليقين ثالثاً .

أما أن نجد آية في القرآن تأمر بأن يسبق الإيمان بالنظر العقلي كشرط له ، فهذا ما أنكره .

وأما قوله تعالى : « أفى الله شك » فهذه لا تدل على الدعوة إلى البحث العقلي ، وإنما تقرر بالسؤال الانكسارى أنه لا شك في وجود الله وإذا كان لا شك فلا بحث ولا دعوة إلى بحث .

أما ما يقوله ابن رشد من أنه (ليس لقائل أن يقول : أنه لو كان واجباً ذلك على كل من آمن بالله ، أعنى أنه لا يصح لإيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة العقلية لكان ﷺ لا يدعو أحداً إلى الاسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة .

فإن العرب كانت كلها تعترف بوجود الله سبحانه)

أقول : أن هذا تناقض من ابن رشد (١) ، إذ كيف يقرر أن القرآن ملىء بالأدلة العقلية على وجود الله ثم يعود فيقول أن الرسول لم يكن يفعل ذلك لأن العرب كانت كلها مؤمنة بوجود الله ؟ .

وإذن فلن جاءت تلك الأدلة العقلية ؟ ألم يكن آنذاك من ينكر وجود الله بين العرب إذ تغلغل بينهم مذهب الدهريين ؟

وماذا عن قضية الوحدة ؟

إن الواقع التاريخي يؤكد لنا أنه كانت هناك قضايا من هذا النوع ،

(٢) أنظر منهاج الأدلة لآين رشد ص ١٣٤ .

وأن الرسول بدأ من أول لحظة في إعلان دعوته بأسلوب الانذار بعذاب الآخرة لا بالحاجة العقلية .

وفي الحق أن في القرآن أدلة على وجود الله وغيره من القضايا تسير العقل ، ولكن ليس في القرآن ما يدل على أنه اعتمد عليها اعتماداً أساسياً في الدعوة إلى الإيمان بالله لأنه يعلم سبحانه ما تنبئ عليه من أسس ومقدمات يعجز العقل عن سد باب الجدل فيها إلى النهاية .
إنما ساق القرآن هذه الآيات رحمة بالعقل ، وتطميناً له ، والتقاء مع طبيعته .

أما في أساس الدعوة إلى الإيمان بالله فإنه دعا الإنسان إلى الإيمان بالله عن طريق الرسول ، والتسليم لله عن طريق التسليم للرسول .

تلقى المعرفة الالهية لا يعنى الالهام الصوفي الخاص .

يقول الله سبحانه وتعالى :

(يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً .) ٢٩ الأنفال .
يقول الغزالي : أى نوراً يفرق به بين الحق والباطل ويخرج به من الشبهات (١) .

والذى أراه أن هذا الفرقان يحصل في دائرة أوسع مما يكون للصوفية عن طريق الكشف والالهام بناء على منهج خاص بهم في السلوك والعبادة لأنه يحصل في خطوات العلم العادى .

والأمر في هذا يماثل الأمر في الرزق ،

لا يأتينا الرزق متساقطاً من السماء وإنما يأتينا بكسب وعمل .

ومع ذلك فالكسب والعص صواب لا قواعل ، والرزق يأى من الله وكذلك الأمر في المعرفة .

(١) أحياء علوم الدين ج٤ ص ٤١ .

وعما يستأنس به في ذلك — في مشابهة مقام المعرفة لمقام الرزق —
ان الآية التي سبقت والتي تحدثت عن التقوى كسبب للمعرفة أو الفرقان
قد جاء نظيرها في الرزق بأسلوب مشابه وألفاظ مقاربة .

(ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب .)
٣ الطلاق .

وفي هذا جاء الحديث القدسي قارنا بين سوق المعرفة وسوق الرزق .
(يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته فاستهدوني أهدكم) .

يا عبادى كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم .

يا عبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم . . .

وتيسير العلم من الله هو كتيسيره للسرى في قوله تعالى :

(فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره للسرى .)
٥ — ١٠ الليل .

ونستشهد بما ذكره العلامة البياضى عن هداية الله للناس وانها تكون
بالطرق الآتية :

١ — إفاضة القوى التي يتمكن بها المزمع من الاهتداء كإفاضة العاقله
والحواس الظاهرة .

٢ — الهداية بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح
والفساد .

٣ — الهداية بإرسال الرسل وانزال الكتب .

٤ — الهداية بكشف الله تعالى على قلوبهم السرائر كما هي عليه والقائها
بطريق الفيض (١) .

(١) اشارات المرام ص ١٠٤ طبعه عام ١٩٤٩ هـ مطبعة مصطفى الحلبي .

فهذا يبين ان تعليم الله للناس له طرق عادية أوسع دائرة مما يخص الصوفية .

كذلك نستشهد بما ذهب اليه ابن خلدون عن تعليم الله للناس بما ينفصل عن الطريق الصوفى .

يبين ابن خلدون الحجب (العادية) القائمة بين الفكر ومطلوبه فهمى أولا دلالة الكتابة على الألفاظ ، وثانيا دلالة الألفاظ على المعانى ، وثالثا قوانين ترتيب المعانى للاستدلال بها ، ثم فصل إلى المعانى مجردة فى الفكر ، (وليس كل أحد يتجاوز هذه المراتب بسرعة بل ربما وقف الذهن فى حجب الألفاظ بالمناقشات أو عثر فى اشتراك الأدلة بشغب الجدل والشبهات فاذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك فى فهمك أو تشغيب بالشبهات فى ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات واترك الأمر الصناعى جملة .

واخلص إلى قضاء الفكر الطبيعى الذى فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه ، واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظار قبلك ، مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته ، وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ، فاذا فعلت ذلك أشرق عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك ، وحصل الإمام الوسط الذى جعله الله من مقتضيات هذا الفكر . ونظره عليه ، وحينئذ فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها فافرغه فيها ووفه حقه من القانون الصناعى)

ثم يقول (والذريعة إلى ادراك الحق بالطبع انما هو الفكر الطبيعى

(٢٤ - أسس)

إذا جرد عن جميع الأوهام وتعرض الناظر فيه إلى رحمة الله ، وأما المنطق فانما هو واصف لفعل هذا الفكر فيساوقه في الأكثر ، فاعتبر ذلك واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل ، تشرق عليك أنواره بالالهام إلى الصواب والله الهادي إلى رحمته ، وما العلم إلا من عند الله .^(١)

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢٢٥ - ٢٢٦

المقصود بالامام الوسط أن الفكر بعد أن يتوجه إلى المطلوب (يصور طريقه يروم اثباته أو نفيه فيأوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر ، ان كان واحدا أو ينتقل إلى تحصيل آخر ان كان متهددا ويصير إلى الظفر بمطلوبه ، هذا شأن الطبيعة الفكرية التي تميز بها الانسان عن الحيوان ...) وهي غير الصناعة المنطقية (مقدمة ص ٢٣٥)

القسم الثاني

مورد المعرفة

انتهينا في القسم السابق من هذا الفصل إلى أن المعرفة الإلهية في الإسلام تصدر من الله .

وهي إذ تصدر من الله تتوجه إلى الإنسان .

فتلقى المعرفة الإلهية له طرفان .

طرف من المصدر وهو الله .

وطرف من المورد وهو الإنسان .

وهذا الترتيب المبدئي لعملية التلقي يقتضى أن تقوم على علم كامل بالإنسان .

ومن هنا فإن مصدر المعرفة في الإسلام يخاطب الإنسان من حيث هو ، كذلك .

فلا يخاطب طبقة معينة من البشر يرتفع بها المستوى أو ينخفض . . . فيقع في التناقض مع المستويات الأخرى .

ولا يخاطب في الإنسان قوة من قواه دون الأخرى . . فيقع في التناقض مع القوة التي يهملها .

ولإنما هو يتوجه إلى الإنسان .

يقول الله سبحانه وتعالى :

(فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل

لخلق الله . .) ٣٠ الروم

معنى هذا أن الدين فطرة الله .

وهو من نفس جنس الفطرة التي فطر الله الناس عليها . لا أنه نفس الفطرة الموجودة في الناس ، فالدين شيء والناس شيء آخر .
إنما المقصود أن الدين فطرة الله وأن الإنسان فطرة الله فكان لا بد من التلاقى ، أو التلقى بين الدين ، وبين الإنسان ، لا تبديل لخلق الله .
(وقد قيل : أن الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ،)^(١) .

وهذا يعنى أن الإسلام يلتقى مع الإنسان في قواه المختلفة ، ويتعامل معها جميعاً : العقل والوجدان والإرادة جميعاً . ذلك أن الصفات النفسية للإنسان مرتبط بعضها ببعض ويؤثر بعضها في بعض ، والاعتقاد وهو حالة نفسية مرتبط بالصفات النفسية . كلها يتأثر بها ويؤثر فيها .
يقول الدكتور محمود حب الله رحمه الله .

(فالعقائد الدينية لا تعتمد على جانب واحد من جوانب الحياة النفسية للإنسان — الوجدانية والإرادية والعقلية — ولكنها تتصل بهما كلها اتصالاً وثيقاً ولا ترضى نفس المرء ولا تكمل شخصيته إلا إذا تضمنت شخصيته ونواحيه النفسية كلها وعملت معها على تقبل كل عقيدة من عقائده فلا يوجد شيء من التضارب بين قواه المتعددة ، حول عقيدة من عقائده ، بل انسجام ووثاق ، فيوجد قبول عقلى واطمئنان قلبى ، والتقاء مع الإرادة وذلك هو كمال الشخصية ، وهو كمال الاعتقاد وهو كمال العقيدة كذلك)^(٢) .
ثم يقول (وما دامت العقائد الدينية متصلة بكل من العقل والوجدان والإرادة احتاجت في وسائل نشرها إلى الاعتماد على كل هذه القوى)^(٣) .
ولذا كان الإنسان هو مجموعة هذه القوى من الناحية النفسية ، فإن

(١) للعل والنعل ج ١ ص ٤٥ للشهرستاني .

(٢) الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٧٤ .

علماء النفس والفلاسفة أخذوا يبحثون عن أى هذه القوى له القيادة أو الغلبة على الآخر أو بتعبير آخر : ما هو العنصر الأساسى فى الظاهرة النفسية ؟ هناك مذهبان فى ذلك :

الإدراكىون : وهم يرون أن العمليات الإدراكية كالإدراك الحسى ، والتفكير هى أصل كل ما عداها من العمليات النفسية الأخرى .

والإراديون : وهم يرون أن الظواهر الإرادية من نزعات وانفعالات وشهوات ، هى المبادئ الأولى التى يتقرر بها مجرى حياتنا النفسية^(١) .

ويبدو أننا نجد المذهبين معا عند المناطقة والمتكلمين : يقول البناتى فى شرحه على السلم .

(واعلم أنه يختلف فى الحكم .

فقيل هو فعل للنفس زائد على العلم .

وقيل هو حديث النفس التابع للعلم وهذا أيضاً فعل فلا ينافى الأول .

وقد ذكر الإمام العبارتين .

وقيل هو انفعال ، وهو تأثر النفس بالناشئ عن العلم .

وعليهما لا يصح تفسير التصديق بالحكم كما عند الجمهور ، ولا بجموع

الإدراكات التى رابعها الحكم كما عند الإمام ، لأن التصديق قسم من العلم ،

والعلم من مقولة الكيف مبين للفعل والانفعال ، والا لزم تقسيم العلم إلى ما ليس بعلم .

والمحققون على أن الحكم ليس بفعل ولا بانفعال بل هو نوع من العلم

مرادف للتصديق .

قال فى شرح المطالع : التحقيق أنه ليس للنفس بعد تصور الطرفين

(١) أنظر المدخل إلى الفلسفة لأزفلد كولىه ص ٢٥٦ .

هنا تأثير وفعل بل أذعان وقبول للنسبة ، وهو إدراك أنها واقعة أو ليست
بواقعة (٥٠)

ثم يقول صاحب الحاشية العلامة المحقق سيدى على قنطرة :
(قال شيخنا سيدى الطيب : ولما اعتقد المتأخرون أن الحكم فعل وكان
العلم كيفاً ذهب جمع منهم كصاحبى الكشف والمطالع إلى أن التصديق
الذى هو قسم من العلم التصور المقارن للحكم . لأن جعل التصديق الذى هو
قسم من العلم مرادفاً للحكم أو كلاله مع كون الحكم فعلاً والعلم كيفاً لا وجه
له ، والا لزم تقسيم العلم إلى ما ليس بعلم .

وذهب الكتاتبي لما رأى الامام أن التصديق مركب من الأمور
الأربعة وأن الحكم فعل إلى أن العلم لا ينقسم إلى تصور وتصديق لئلا
يلزم المخذور — بل إلى تصور ساذج وإلى تصور معه حكم ؛ ويقال المجمعوع
تصديق ، فبعض أجزاء التصديق عنده وهو التصورات الثلاثة قسم من
العلم ، وليس التصديق بجملته قسماً من العلم . (٥١)

ويقول صاحب الحاشية سيدى أحمد المبارك السجلماسى :

(مقوله الفعل والانفعال قد تتحدان في الخارج وتختلفان اعتباراً
فالحكم باعتبار تبعية العلم له مقولة فعل . وباعتبار تبعيته لما في الخارج مقولة
انفعال . (٥٢)

ومن هذا يتبين أن بعض المناطقة يرى أن للارادة دوراً في العلم .
كذلك فانه لا بد أن يؤخذ في مفهوم العلم أنه ليس قاصراً على
الإدراكات العقلية وحدها بل لا بد من عنصر الاعتقاد الجازم .

(١) ص ٣٨ شرح الامام محمد بن الحسن البنانى على متن السلم الامام الأخرى ،
وحاشيته للعلامة المحقق سيدى على قنطرة الطبعة الاولى للطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣١٨ هـ
ص ٣١ . (٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

والاعتقاد الجازم عملية ترجع إلى النفس الإنسانية بما فيها قوة الإرادة .

ومن هنا يذهب ديكارت إلى أن العقل قوة انفعالية بحتة ، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفى ، بل اقتصر على تصور الأشياء التى أستطيع أن أثبتها أو أنفيها ، والإرادة هى القوة الفاعلة ، وهى التى تحكم أى تثبت أو تنفى ، أو تمتنع من الاثبات والنفى (١) .

وتستتبع نظرية لينتز فى العقل أن ينسب اليه قوة الارادة ، وقوة الوجدان إلى جانب قوة الفكر .

ويجعل هر بارت الوجدان والارادة نتيجتين للقوة الفكرية وليستا ظاهرتين مستقلتين مكافئتين للتفكير فى المنزلة (٢) .

ويقول كانت : أن « الشئ بالذات » فى حياتنا العقلية إرادة حرة .

ويتوسع شوبنهاور فى هذه الفكرة ، حيث يرى أن الشئ بالذات الذى تكلم عنه كانت هو الازادة دائماً كيفما وجد : سواء فى العالم الطبيعى الخارجى ، أو العقلى ، وإن العقل ليس إلا أداة مسخرة فى يد الارادة .

ويذهب أصحاب المذهب الارادى فى تفسير العقل إلى (أن الارادة هى العامل الأساسى الذى يتحدد ويتكيف به كل ما عداه من الظواهر العقلية الأخرى . فبالإرادة يتعين الهدف وهى التى تخاق الأغراض ، وهى التى توجه انتباه الانسان ، وليس الاهتمام بأى شئ سوى ظاهرة إرادية يتعين بها ما يجب أن يحتفظ به فى الذاكرة ، وما يجب أن يهمل فى طي النسيان . بل إن اتجاه الأفكار نفسه خاضع لسلطان الارادة ، ويظهر أثر ذلك السلطان واضحاً فى علمنا النظرى وأحكامنا النظرية على الدوام) .

(١) العقل ليوسف كرم ص ٣١ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لازفلكولى ص ٢٦٤ .

ويرى فنت أن أعمال الارادة هى الأعمال العقلية الحقيقية ، ويجب أن يفسر كل ما عداها بالاضافة اليها^(١) .

ويذهب أصحاب المذهب الوجداني إلى أن الدور الاساسى فى الاعتقاد هو للوجدان أما الذهن فدوره التنسيق والتفسير .

يقول ولیم جیمس :

(نظريتي) هى أنه يجب أن يكون لوجداناتنا حق مشروع فى تقرير الاختيار من بين القضايا حين لا يمكن تقريره على الأساس الذهني .

ذلك أنك حين تقول لنفسك عند التردد :

« لا تقرر حينئذ شيئاً بل أترك المسألة مفتوحة » .

فإنك تقرر فى نفس الوقت قراراً عاطفياً كأنك قلت : نعم أولاً .^(٢)
وهو من ثم يرى أن الوجدان لا الذهن هو الذى يقرر العقيدة الدينية أو الخلقية .

والفكر يصنف الوقائع ، ويفسرها لكنه لا يخلقها .

فوظيفة الوجدان هى الوظيفة الأساسية الأولية ،^(٣) وللذهن وظيفة ثانوية . وكما رأينا فإنه :

مع اعتراف هذه المذاهب جميعاً ، بصلة الاعتقاد بكل من قوى النفس الانسانية : العقلية ، والارادية ، والوجدانية ، فإنهم يحاولون البحث عن القوة المسيطرة من بين هذه القوى الثلاث .

وإذ يذهب الدكتور محمود حب الله رحمه الله إلى أن الاعتقاد ينبئ على

(١) المدخل إلى الفلسفة لازفلكه كولية ص ٢٦٥ إلى ٢٦٩ .

(٢) ولیم جیمس للدكتور محمود زيدان ص ١٣٨ — ١٣٩ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٧ — ١٥٦ .

هذه الثلاثة ويلبي حاجتها جميعاً فإنه لا يقبل قصرها على الوجدان كما فعل
وليم جيمس ، وإنما يرى أن الأمر لهذه القوى جميعاً .

ولكنى أحس أنه يضع العقل أساساً للقوتين الآخرين ويراه مصدر
الوحدة لهما .

فهو بالنسبة للمذهب الارادى يقول : (وليس لدينا ما يمنع من
قبول هذا الرأى فى جملته ما دام يعترف بأن الإرادة ليست مجرد تخصيص
. . . من غير تفكير . ولكنها نزوع مبرهن عليه ومسبوق بتدبر
ونظر .)

وهو بالنسبة للوجدان يقول (فعلى الرغم من أن هناك ما يغزو القلب
من العقائد من غير أن تعرف له مصدراً فإن هناك ما نلص فيه القصد
والتوجه والتفكير والاختيار . . .)^(١) .

والذى أراه أنه لا يبدو أمامنا طريق واضح يبين لنا أى هذه القوى له
القيادة الحقيقية ؟ فكل مذهب من هذه المذاهب له حججه القوية .

يعلق أرفلادكولبة على الخلاف بين الاراديين والعقليين فى تفسير العقل
قائلاً :

(إن النتيجة التى وصلنا إليها من نقد المذهب الارادى يجب ألا تتخذ
دليلاً على صحة المذهب العقلى .

بل هى دليل على :
أن أى نوع من أنواع الأعمال العقلية البسيطة لا يمكن أن يتخذ
وحده أساساً وأصلاً للحياة العقلية برمتها بالمعنى الكامل لكلمة أساس أو
أصل فالمذهب العقلى أو المذهب الارادى كلاهما خطأ بهذا المعنى)^(٢)

(١) الحياة الوجدانية من ٢٦٣ الى ٢٦٨ .

(٢) المدخل إلى الفلسفة لأرفلادكولبة ص ٢٦٩ .

ومن هنا فإننى أرجح أن تكون الوحدة الجامعة لهذه القوى بمثابة
فى المجموع الذى هو الانسان . ولعل هذا هو المعنى الدقيق الذى نجده
عند القاضى عبد الجبار عند ما رفض تعريف العلم بأنه د سكون
القلب . . . ، وأصر على تعريفه بأنه د سكون النفس : فالمراد الجملة
لأنه يعبر عنها بالنفس . (١) .

وبناء على ما تقدم يضاف رصيد جديد إلى المنهج الشرعى فى مورد
المعرفة .

ذلك لأن هذا المورد هو الإنسان ككل .

والمنهج الشرعى إذ يطالب قوى الانسان جميعاً بتسليم قيادها لمصدر
المعرفة : الله سبحانه وتعالى .

يتعامل معها جميعاً .

ويؤثر فيها جميعاً .

ولا يتناقض مع واحد منها .

وهذا هو ما سوف نراه فى المباحث التالية التى نتحدث فيها عن مداخل
المعرفة ، وهى ثلاثة :

المدخل الارادى .

المدخل العقلى .

المدخل الوجدانى .

وهذا الموقف الاسلامى من قوى النفس الثلاث راجع إلى كون الاسلام
صادراً من الله سبحانه من ناحية ، موجهاً إلى الانسان من ناحية
أخرى ، فصدور هذا الدين عن الله إلى الانسان يعنى أنه صادر

عن يعرف طبيعة الانسان ، وقواه الأساسية التي يتألف منها وابعاد هذه القوى واغوارها ومداهها ، أى « وسعها » .

و (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ٢٨٦ البقرة .

و (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) ٧ الطلاق .

فكان من ثم لا بد أن يلتقى بالإنسان فى جميع قواه

ولإذا كان الإسلام قد التقى بالإنسان ككل جامع لهذه القوى الثلاث لم يغفل واحدة منها أو يتناقض معها ..

فانه : فعل ذلك بالنسبة للناس جميعا فلم يفرق تفريقا طبقيًا فى مسافة للعقيدة ما بين عقليين ووجدانيين ، أو خاصة وطامة ، أو علماء وجهور ... فكل هذه المستويات سواء فى حاجتها إلى التلقى عن طريق هذه المداخل ، كما أن هذه المستويات جميعا عرضة للانحراف فى العقيدة بتغليب قوة على أخرى ، ولا فرق بينها إلا أن طبقة منها تقدر على تأصيل مانهوى على النحو الذى يتفق مع قدرتها .

وليس أدل على ذلك من أن التجسيم أو التشبيه — وهو ما يظن أنه من مستوى العامة أو الجهور — كان له مدارس ومذاهبه وإعلامه الذين يرتفعون من حيث البحث والاستناد إلى المناهج العقلية إلى أعلى المستويات الفلسفية .

وليس هناك تشبيه أشهر من تشبيه المسيحية ، ومع هذا فقد وصل اللاهوت المسيحى إلى مستويات عليا فى البحث ، كما وصل إلى أعماق عميقة فى الفلسفة ، بل لقد كان التحالف بين اللاهوت المسيحى والفلسفة قائما على مدى قرون طويلة من الزمان ، حتى وصل الأمر إلى حد أن كان انكار الفلسفة المشائية فى عصر من العصور تجديفا فى الدين .

هذا من ناحية التشبيه .

أما من ناحية التنزيه .

فهل نجد في الفلسفة عقلا أعلى من عقل أرسطو على مدار آلاف من السنين ؟ وهل نجد تنزيها أشد من تنزيهه ؟

فإذا كان الإله عند أرسطو ؟

ان الإله عند أرسطو — بالرغم من الدرجة العليا التي ارتفع بها في سلم التنزيه — هو في حقيقة الأمر لايساوى إلا أنه موجود يعلم نفسه . وكل من عداه من الموجودات فله من العلم والعمل ما ليس له .

فما المبرر الذى يجعل البعض يحاول أن يفرق بين العامة والخاصة بين الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد ؟ فيرى أن العلماء لا بد لهم من الأدلة اليقينية المبنية على العقل (التي رأينا استحالتها .) ؟

يقول الدكتور محمد البهى في ختام كتابه « الجانب الالهى » ، وهو بصدد نقده لفلاسفة المسلمين :

(لو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو في شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هي عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده — كما هو — الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس .)^(١) ويقول الدكتور محمود حب الله رحمه الله :

« فليست الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وبالمناظرة الحسنى مقسمة بالتوزيع على الطبقات المختلفة من الناس فتختص كل طبقة بوحدة منها ، ولكنهم وسائل قد يحتاج إليها كل فرد من الناس لتحقيق له الطمأنينة القلبية وتوجد له الانسجام النفسى فيقبل عقله ، وتهذب نفسه ، ويرضى

(١) الجانب الالهى (الجزء الثانى من التفكير الاسلامى) .

قلبه ، ويكون مؤمناً بكل قوة من قواه وذلك هو كمال الإيمان (١) .

مناقشة للقائدين بالتفاوت بين العامة والخاصة من حيث المنهج :

إذا قيل : انا نطلب اليقين للعلماء ونكتفي من العوام بغالب الظن قلنا : لماذا كان اليقين مطلوباً للعلماء ولا يكتفون بغالب الظن — في البداية كما تقولون في شأن العوام ؟

فان قالوا : لأنه الطريق الصحيح ، ولا بد في الأمة من طائفة تقوم به فرض كفاية ، قلنا : لانسلم أن طريقكم يبدأ من يقين بل أثبتنا نقيضه ، ولا نسلم أن طريقكم ينتهي إلى اليقين ، بل حال المتكلمين الكبار الجويني ، والغزالي ، والرازي وغيرهم ، ثبت نقيض ما ادعيتهم إذ وصلوا إلى اليقين عن غير طريق الكلام .

وما أدراكم أن العامة كما تسمونهم لا يصلون إلى اليقين وهم ينهجون نهج الصحابة ؟

فاذا علمتم أن ما سار عليه الصحابة وصل بهم إلى أعلى درجات اليقين فقد سقط ما ادعيتهم .

فان قالوا : كيف تمنع أن تكون هناك مستويات في العلم باق مع أن هذا أمر تفرضه الطبيعة البشرية كما تفرضه في العلوم الأخرى التي لا يمكن المكابرة في أن الناس يختلفون فيها إلى مستويات .

قلنا : ان هذا ليس ما يدعيه المتكلمون ، فهم يقولون : ان الخاصة لا يشتركون مع العامة في طريق الوصول إلى الحق لأنهم يتفاوتون في سلوكه ، هم يقررون أن طريق الوصول إلى الحق لا يكون بالأدلة الظنية التي عليها اجمهور من الناس ، وإنما هو بالذهاب في طريق العلم اليقيني ،

والابتداء مع العقل منذ أول حلقة في العلم باقته إلى أن يتم تحصيل العلم بوجوده ، وعلمه ، وقدرته ، وحياته . وكلامه ، وعدله ، وأنه لا يفعل القبيح ، ويرسل الرسل ، ويظهر المعجزات . . . ونحن نقول لهم : إدعواكم التميز . باطل لأن الطريق الذي سلككم لا يخرجكم من قاعدة الظن ، وعليها تبنى العلوم العملية .

والعامة وأنهم محصورون في منهج واحد يبدأ من غالب الظن وقد ينتهى باليقين إذا تابع فيه الإنسان منهج الرسول ﷺ ، إذ هو المنهج الذي قامت عليه عقائد الصحابة ، ومنهم من لو وزن إيمانه بإيمان الناس جميعاً ل زاد عليهم .

هذا هو المنهج الذي نقول : لا توجد فوقه — في الإسلام — أو تحته . مناهج أخرى يكون واحد منها لطبقة من الناس وآخر لطبقة ثانية .

أما التميز والتفاوت — بعد ذلك — فهو في داخل المنهج ، والناس يتفاوتون في درجة سلوكهم ، وثباتهم ، ووصولهم .

بل نحن نرد عليهم دعواهم لنقول :

لو أن منهجاً آخر يقترح إلى جانب هذا المنهج الشرعى — على النحو الذى سار عليه العقليون — وكان لا بد من التمايز والاختلاف ، على مستويات وطبقات ، لكان المنهج الذى جاء به الرسول هو المنهج الأعلى . ولكان السالكون فيه إلى مستوى أعلى من السالكين في المنهج الذى بأسفله . ويكفى تدليلاً على ذلك أن نطلب الجواب على هذا السؤال :

من كان أكثر معرفة بالله ويقيناً بما يعتقد ؟ . الإمام أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، أم الامام الرازى المتكلم ؟ رحمه الله .

ثم انظروا بعد ذلك إلى ما قاله الرازى في أخريات حياته^(١) رحمه الله .

(١) أنظر مبحث المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام من هذا الكتاب .

المدخل الإرادى

الإرادة (١) البشرية مخاطبة في الاسلام منذ اللحظة الأولى التى يتعرض فيها الانسان للانذار ، ثم لعوامل تصديق الرسول .
واستجابة الارادة لهذا الخطاب هى :

« التسليم »

« أفغير دين الله يبغون وله أسلم من فى السماوات والأرض ،
٨٣ آل عمران
« إن الدين عند الله الاسلام ،
١٩ آل عمران
« ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن ،
١٢٥ البقرة
« بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى ،
٢٢ لقمان
« إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون ،
٨١ النحل
« وأمرت أن أكون من المسلمين ،
٧٢ يونس
وهذا ما يقول الطحاوى فى بيانه : —

(لا يثبت قدم الاسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام .

فمن رام علم ما حظر (٢) عنه علمه . ولم يقنع بالتسليم فهو حجه مرأوه

(١) يذهب بـكال — أحد الفلاسفة الفرنسيين (١٦٢٣ ، ١٦٦٢ م) إلى (أن ما يجعل الملحد متصلياً فى الحاده ليس ضعف الشواهد لما وجدته فى العالم المنظور ، بل قرار اتخذته الارادة والى واطف .

والعيب الرئيسى فى مذهب اللاهية هو أنه لا يلتفت إلى المشكلات والدوافع الانسانية التى تشكل فى نهاية الامر موقف الانسان من الله .

أنظر الله فى الفلسفة الحديثة لكولينز ص ٤٦١ .

(٢) الحظر هنا لا يعنى التناقض مع العقل ، ولكن يعنى الحجب غيب .

عن خالص التوحيد وصافي المعرفة وصحيح الإيمان . فيمتدبذب بين الكفر والإيمان والتصديق والتكذيب والإقرار والإنكار موسوسا تائها شاكا زائعا ، لا مؤمنا مصدقا ، ولا جاحدا مكذبا .

وكذلك يقول في المنع من الغوص وراء معنى القدر .

(والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة .) ثم يقول : (.. العلم علماً ، علم في الحق موجود ، وعلم في الخلق مفقود ، فانكار العلم الموجود كفر ، وادعاء العلم المفقود كفر ، ولا يصح الإيمان إلا بقبول العلم الموجود وترك العلم المفقود .^(١))

ويقول الفارابي عن الوجه الأول من الوجوه التي تنصر بها الملة ، أن أصحابه يرون أن يجعل تصحيح الملل بالتلقي من الوحي (فإن الذي أتانا بالوحي من عند الله صادق لا يجوز أن يكون قد كذب .

وبصح أنه كذلك من أحد وجهين : —

إما بالمعجزات التي يعلنها أو تظهر على يديه .

وأما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولي الأقاويل على صدق هذا ومكانه من الله .

أو بهما جميعاً^(٢) .

ويقول أبو سليمان المنطقي السجستاني محمد بن بهرام حينما حمل إليه أبو حيان التوحيدي نسخة من رسائل إخوان الصفا ، بعد أن درسها وتفحصها أياها :

(١) بيان أهل السنة للطحاوي ص ٧ ، ٩ .

(٢) إحصاء العلوم الفارابي ص ١٠٨ وما بعدها .

(أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق من طريق الوحي وباب المفاجأة وشهادة الآيات وظهور المعجزات . وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو اليه والمنبه عنه . وهناك تسعة لم ؟ وتبطل كيف ؟ وتزول هلا ؟ وتذهب د لو ، ود ليت ، في الريح . ولو كان العقل يكتفي به لم يكن للوحي فائدة ولا غناء . على أن منازل الناس متفاوتة في العقل وانصباؤهم مختلفة فيه . فلو كنا نستغنى عن الوحي بالعقل كيف كنا نصنع وليس العقل بأسره لواحد منا ؟ فإما هو لجميع الناس . . ولو استقل لإنسان واحد بعقله في جميع حالاته في دينه ودنياه لاستقل أيضا بقوته في جميع حاجاته في دينه ودنياه ولكان وحده يفي بجميع الصناعات والمعارف وكان لا يحتاج إلى أحد من نوعه وجنسه ، وهذا قول مردول ورأى مخذول . (١) .

ويقول ابن السمعاني : —

(وأما أهل السنة فقالوا :

الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع ولو كان الدين بنى على المعقول وجب ألا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا ، ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس من اعتقاده وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار وتخليد الفريقين فهما أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها ، فإذا سمعنا شيئا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه قلله الحمد في ذلك

(١) أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي طبع مصر ص ٥٩ .

والشكر ومنه التوفيق وهالم يمكننا إدراك وفهمه ولم تبلغه عقولنا آمننا به
وصدقنا واعتقدنا أن هذا من ربوبيته تعالى (١) .
ويقول ابن خلدون :

(فإذا هدانا الله إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به
دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا
به اعتقاداً وعلماً ، ونسكت عما لم نفهمه من ذلك ونفوضه إلى الشارع
ونعزل العقل عنه) (٢) .

والتسليم هنا هو دور الإرادة ، ولهذا التسليم منطقته الذي يبناه في
المنهج الشرعي في هذا الباب ، من التعرض للانذار ، ولعوامل تصديق
الرسول ، وليس المقصود إلغاء العقل ، ولكن المقصود إلغاء اتخاذ
حكماء (٣)

وهنا نذكر بعض الآيات التي تتوجه إلى إرادة الإنسان مباشرة
تقتضي منه التسليم ، وهي على وجه خاص الآيات التي جاءت في صيغة
التقرير :

في الإلهيات :-

د قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ،

د لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، ١٧ المائدة

د إن الدين عند الله الإسلام

وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم

ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب .

(١) أنظر مون المنطق السيوطي ص ١٨٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٩٥ .

(٣) سنين ذلك في المدخل العقل .

فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن ؛ وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم ؟

فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله سريع الحساب ، ١٩ — ٢٠ آل عمران .

فالهداية لا تبدأ خطواتها الأولى من كتاب أو علم بشرى ، فهذا قد أعطيه الخلاف .

ولإنما تبدأ بإسلام الوجه لله .

وفي مقابلة الحجاج من الخصوم ماذا يكون موقف الرسول ؟

لم يقل القرآن فعليك حجاجهم أو إنما عليك الحجاج ، .

ولإنما قال إنما عليك البلاغ ، .

وقد أوضحنا أن للبلاغ أو الإنذار منطقته الخاص القائم على الضرورة العملية .

ويقول تعالى : — (ليس كمثل شيء) ١١ الشورى .

يقول الإمام الرازي (رأيت أقرب الطرق طريق القرآن . اقرأ في الإثبات والرحمن على العرش استوى ، وقرأ في النفي ، ليس كمثل شيء) (١) .

وهذا واضح فيه الصيغة التقريرية الموجهة للإرادة ، للتسليم .

ويقول تعالى : — د قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم ،

ويؤنس المهاد ، ١٢ آل عمران .

هكذا تقرير موجه للإرادة للتسليم ، مبني على منطق الإنذار . .

في النبوات : —

يقول تعالى : — (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في

(١) أنظر الر على للناطقين لابن تيمية ص ٣٢١

الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً ، أو يأتى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً . أنظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا — فلا يستطيعون سبيلاً تبارك الذى إن شاء جعل لك خيراً من ذلك جنات تجري من تحتها الأنهار ويجعل لك قصوراً . بل كذبوا بالساعة واعتدنا لمن كذب بالساعة سعيراً) .
الفرقان ٧ — ١١ .

ويقول عز من قائل : —

(وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الأسواق ، وجعلنا بعضكم لبعض فتنة : أتصبرون وكان ربك بصيراً . وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ، يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً ، وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلنا هباءً منثوراً) (الفرقان ٢٠ — ٢٣ .

ثم يقول تعالى — « ويوم يعرض الظالم على يديه يقول يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلاً يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلاناً خليلاً .. » (الفرقان ٢٧/٢٨)
ويقول سبحانه وتعالى : —

« كذبت قوم لوط المرسلين إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون إني لكم رسول أمين فاتقوا الله وأطيعون وما أسألكم عليه من أجر إن أجرى إلا على رب العالمين »
الشعراء ١٦٠ — ١٦١ — ١٦٢

هذه كلها : —

صياغة تقريرية ، موجهة للإرادة : للتسليم ، وقد جاءت على النحو الذى تؤكد أنه منطق التسليم الخاص :
ألا وهو التعرض للإنذار بعذاب الآخرة .. والتعرض لعوامل تصديق الرسول .

في السمعيات : —

« وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا اقرأ كتابك ، كفي بنفسك اليوم عليك حسيبا ١٤ الإسراء .
 « إن جهنم كانت مرصدا للطاغين مآبا لابئين فيها أحقابا لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا إلا حميا وغساقا جزاء وفاقا . ٢١ — ٢٦ النبا
 « قل يا أيها الناس إنما أنا لكم نذير مبين فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم ، والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم ، ٥١ الحج .
 هذه أيضا قد جاءت في صياغة تقريرية موجهة للإرادة للتسليم .

في العمليات : —

وهذه لها دورها في تربية الإرادة وتوجيهها إلى الله تعالى :
 ويكفي أن نشير هنا لإشارات خاطفة فحسب ، وإن كنا نقرر أن الفقه الاسلامي برمته يقوم بوظيفة تربوية من حيث يستعبد إرادة الإنسان ويوجهها إلى تنفيذ الأوامر والنواهي .
 يقول تعالى : —

« أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ٤٤/٢
 « يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين ،
 ١٥٣ البقرة
 « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر ، ٥٤ العنكبوت
 « ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين ١٥٥ البقرة
 « فاذكروني أذكركم ، ١٥٢ البقرة

« ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » . ٢٦ ص
« يا أيها الذين آمنوا أن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم
فتنقلبوا خاسرين » .

بل الله مولاكم وهو خير الناصرين . آل عمران ١٤٩
« الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء » . البقرة ٢٦٨
« أن قرآن الفجر كان مشهوداً » . الإسراء ٧٨
هذه العمليات ومثلها مما لا يقع تحت الحصر ، تربية للارادة وأخذ
بيدها في الطريق إلى اليقين .

المدخل العقلي

معنى العقل هنا لا يلزم أن يكون الجوهر الممايز للبدن كما ذهب إليه الحكماء وبعض المتكلمين .

وإنما يكفي أن تلاحظ الناحية الوظيفية في العقل .

كذلك لا يلزم أن يكون النظر العقلي قائما على القواعد المنطقية .
ولكن يكفي الحد الأدنى من ذلك بالنظر الطبيعي ، أو تجريد القلب عن الغفلات .

وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول :

ليس في الإسلام ما يناقض العقل ، ليس لأن العقل حكم ، ولكن لأن الإسلام جاء من أجل الانسان .

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » ، ١٠٧ سورة الأنبياء .
فهو ليس تحديا للانسان .

وإنما هداية ورحمة — ومن هنا كانت قوله تعالى : —

« لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » ، ٢٨٦ سورة البقرة .

وكما أنه ليس في الشريعة الاسلامية ، تكليف جسدى فوق طاقة الجسد أو تكليف وجداني فوق طاقة الوجدان ، فكذلك ليس فيه خطاب للعقل مناقض لطبيعة العقل .

« لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم » ، ١٢٨ سورة التوبة .

وليس معنى هذا أن العقائد الاسلامية ينبغي أن تثبت بالعقل . .

وإنما يكفي ألا تكون متناقضة معه ، ليتقبلها . يكفي أن تكون في نظر العقل ممكنة بالامكان العام . ولعل هذا هو المعنى الذي يقصد إليه ابن السمعاني

حين يقول (ليس بالعقل نعرف الله ، ولكن مع العقل نعرفه) (١) .
وفي مسألة وجود الله مثلا :

نجد أنه مهما يكن من نقد وجهه المفكرون بعضهم إلى بعض في الأدلة العقلية التي يسوقونها على وجود الله ، حيث يسوق الفلاسفة النقد لأدلة المتكلمين كما يسوق المتكلمون النقد لأدلة الفلاسفة . .

مهما يكن أمر ذلك فإن هذا النقد جميعه يقف عند التسليم بعدم وجود دليل على عدم وجود الله .

وهذا أحد كبار الفلاسفة الناقدين للأدلة العقلية على وجود الله (هوبس ١٧١١ - ١٧٧٦ م) لا يذهب الى أبعد من القول بأن الاستدلال العلي على وجود الله لا يعطينا إلا الاحتمال والظن لا اليقين والمعرفة المحددة (٢) .

وهنا إما أن يكتفى العقل بالدلالة الظنية - وإما أن يستنجد بوسيلة أخرى تنقل معرفته من د الإمكان ، إلى د الفعل ، من الظن إلى اليقين وهذه الوسيلة هي النبي .

والنبي عند ما يقول للعقل المتوقف عند حدود الإمكان :

نعم يوجد الله بالفعل . فإن العقل هنا يستند في حكمه بوجود الله .
إلى هذا الامكان من ناحية .

والى الثقة في صاحب الخبر من ناحية أخرى .

يقول الامام الجويني في السمعيات ما يمكننا أن نقول به في موقف العقل من العقائد بصفة عامة :

(١) صون المنطق للسيوطي ص ١٧٩ - ١٨٠

(٢) الله في الفلسفة الحديثة لكولينز ص ١٦٨

د كل ماجوزه العقل وورد به الشرع وجب القصاء بثبوتہ ، (١) .
ولا ينبغي أن ننسى أن السبب في اكتفائنا بحكم العقل بالامكان العام
أننا ننظر اليه — أى الى العقل — كدخل انساني لا يجوز التناقض معه
لا كحكم يحتكم اليه وهذا يكفى فيه التجويز العقلي .
ومن هنا فقط نذهب الى ما قال به ابن تيمية من أن تعليم الأنبياء
(ليس مقصورا على مجرد الخبر كما يظنه كثير ، بل هم ينوون من البراهين
العقلية التي بها تعلم العلوم الالهية مالا يوجد عند هؤلاء — أى المتفلسفة —
البتة ، فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية) (٢) .
وهنا نذكر بعض الآيات الواردة في القرآن تخاطب العقل في
ثلاث مسائل :

في الالهيات :

قوله تعالى :

د أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ، م٣ الطور
د فلينظر الانسان مم خلق ه الطارق
د أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت... ١٧ الغاشية
د ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا... ٦ النبأ

في النبوات :

في معجزة القرآن : د ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا ، ٨٢ النساء
د قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن —

(١) العقيدة النظامية ص ٥٨ — ٦٠ ولمح الأدلة الجويني ص ١١٢
(٢) مختصر نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية للسيوطي .
من مجموعة صون المنطق للسيوطي ص ٢٢١ .

لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا . ٨٨ الاسراء
وفي رفض الاسترسال وراء طلب المعجزات « وقالوا لولا أنزل عليه
ملك ولو أنزلنا ملكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ولو جعلناه ملكا لجعلناه
رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون . ٧ - ٩ الانعام

في السمعيات :

« يحسب الإنسان أن يترك سدى ، ٣٦ التيامة
« يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب
ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في
الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى . ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا
اشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم
من بعد علم شيئا وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت
وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى
وأنه على كل شيء قدير ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث
من في القبور . »

الحج ٥ - ٧

« وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى
في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم ، الروم ٢٧
« قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة
وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فاذا أتم
منه توقدون .

أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ،
بلى وهو الخلاق العليم .
إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . فسبحان الذي بيده
ملكوت كل شيء وإليه ترجعون ، ٧٨ - ٨٣ يس .

هذه إشارات عاجلة .

ويمكن اعتبار ما جاء في الباب الأول من آيات يستشهد بها على العقائد الإسلامية منظوياً تحت هذا المدخل ، المدخل العقلي ، إذا قيدنا العقل في تناوله لهذه الموضوعات بحدوده التي تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقي لا موقف الحكم .

الدفاع عن العقيدة ضد الخارجين عليها .

وهذا بما يحسب في المدخل العقلي طالما أن الخارجين على العقيدة الإسلامية يدعون استنادهم إلى العقل ويستعملون أسلوب الجدل .
وهنا تأتي الآيات لرد هؤلاء عن هجومهم على الإسلام ، أو لرد شبهاتهم التي تصدم عنه .

وذلك على كل حال يمثل دعماً لعقائد المسلمين وزيادة في إيمانهم بخطوهم في طريق اليقين .

وهذا باب استمرار الجانب الدفاعي من علم الكلام على أن يكون متغيراً بتغير الظروف الثقافية ليتقابل مع الأسلحة التي يستعملها العدو ويحدد فيها .

وفي أهمية هذا يقول الشيخ الأشعري وهو بصدد تبرير الاشتغال بعلم الكلام (لا بد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها)^(١) .
وفي القرآن رد على المعتقدات السائدة قبل الإسلام فيما يتعلق بعبادة الكواكب والأصنام ، والجن والملائكة والشخص . .
وفيه رد على منكري الألوهية والنبوة والبعث .
وفيه رد على معتقدات اليهود :

(١) رسالة في اتحسان الخوض في علم الكلام ص ٩٧

وفيه رد على المسيحية إذ لم يترك جانباً من جوانب المسيح إلا ناقشه
ووضع حكمه فيه .
وفيه رد على الصابئة .
وفيه رد على المجوس ^(١) .

(١) انظر نشأة التفكير الفلاسفي في الاسلام للدكتور على سائى النشار والتفكير الفلسفي
في الاسلام للدكتور عبد الحليم محمود والقرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى .

المدخل الوجداني

ليس الوجدان الاحساس أو صفة من صفاته ، ولكنه وعاء الشعور بما ينشأ عن ادراك معنى من المعاني السارة أو المؤلمة ، وعن التأثير بأحاسيس سارة أو مؤلمة .

ويعتبر سينوزا الوجدان د الطبيعة الأولى ، التي تنشأ عنها كل العواطف والانفعالات وكل تصرفات الشخص وسلوكه . ومن ثم كانت الحياة الوجدانية ضرورة لبقاء الإنسان وليست من كاليات الحياة (١) ويرى ولیم جیمس أن شعورنا اليقظ .. ليس الأنماط من أنماط الشعور الانساني... د وأنه توجد هناك صور أخرى للشعور بالقوة تختلف عن هذا النمط تمام الاختلاف ونحن نحيا حياتنا بلا شك في ظل تلك الأنماط ... ولا يمكن أن نكون فكرة كاملة عن الكون في عوممه إن أهملت تلك الأنماط من الشعور . (٢) ،

ويقول هيوم على لسان إحدى شخصياته في محاوراته :
« وإن التعاليم المعروفة عند كل شاك متزن هي بحسب ارفض الحجب العنصرية النائية الرفيعة .

واتباع الذوق السليم وغوايز الطبيعة البسيطة والتصديق حينما تؤثر فيه أسباب ما تأثيرا بالغيا في قوته بحيث لا يستطيع أن يمنعها إلا بعنف شديد (٣) . »

وقد يقال كيف نحتكم إلى الوجدان وقد جاء فيه قوله تعالى :

(١) الحياة الوجدانية للدكتور محمود حب الله ص ١٦ - ١٧

(٢) ولیم جیمس للدكتور محمود زيدان ص ١٦٤ - ١٦٤

(٣) محاورات هيوم ص ٥٢

د أفكلما جاء كم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم
وفريقا تقتلون، ٨٧ البقرة.

والجواب : — اننا لا نرى الوجدان حكما يحتكم إليه ولكن نراه
مدخلا يفتح أمام التلقى من الله .

ومن ناحية أخرى فان الهوى الذى نتحدث عنه الآية غير الوجدان
الانسانى بمعناه العام .

إن الوجدان من حيث هو قوة من قوى الانسان لا يختص برغبة
معينة دون أخرى ، بل هو وعاء للشعور الذاتى من حيث هو .

وبهذا الاعتبار يخاطبه الشارع ليسكون ملتقيا بقوى الإنسان جميعها ،
فمن ثم لا يكون متصادما مع الانسان بوجه عام .

أما الانسياق مع الرغبات والوجدانات الخاصة المحدودة بفرد معين ،
فى وقت معين ، وتحت تأثير معين فهذا ما يرفضه القرآن الكريم د ولو اتبع
الحق اهواءهم ففسدت السماوات والأرض ومن فيهن . ٧١ المؤمنون

لا يقال : إن الظلم من هوى النفس فهو وجدان للانسان .

ذلك لأن العدل والرحمة والتسامى إلى الحق كل ذلك مضاد للظلم وهو
من نفع الوجدان أيضا .

لا يقال : إن السرقة من هوى النفس فهي وجدان للإنسان .

ذلك لأن العفة مضادة للسرقة ، كما هى مضادة للزنا ، ومضادة للتسول
... وهذه العقدة هى من نفع الوجدان . إن هذه ليست إلا أمثلة جزئية
تطبيقية يقبلها الوجدان كما يقبل اضدادها .

وإذن فالوجدان كوعاء للشعور الذاتى للانسان من حيث هو كذلك ،
هو ما تقصده . .

.. والإسلام إذ يخاطبه ويتجه إليه فليس ذلك لأنه يحتكم إليه ،

لأنه بهذا الاعتبار ليس من وظيفته الحكم ، ولكن من وظيفته التلقّي ...
أو الرفض ، الرضا ... أو الكراهية ، فمن ثم كان اتجاه الإسلام إليه
— كجزء من اتجاهه إلى الإنسان — إنما ليتمكن الدين من ابعاد النفس
الإنسانية كلها .

وما نعتبره موجهاً إلى المدخل الوجداني لا يعنى بالضرورة أنه تمثيل
بجانب للحقيقة .

ونقول في هذا ما قاله المتكلمون في موضع مشابه وذلك عند
كلامهم على اتجاه الحكماء إلى تأويل البحث الجسماني بالبعث الروحاني وأن
ما جاء منه في الحسيات فتتمثيل للروحانيات ...
يقول شارح المقاصد :

(نعم لو قيل : إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في
نفس الأمر مثل للمعاد الروحاني والذات والالام العقلية ، وكذا أكثر
ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الكلام لكان حقاً
لا ريب فيه ، ولا اعتداد بما ينفيه —) فنحن لا نقصد التأويل إذن .
وإنما نقصد الجمع بين الظاهر والباطن ولكل مدخله ، وحاجة للإنسان
إليه ، وأتأيد في ذلك بعبارة لابن رشد في كلامه عن التأويل حيث ذكر أن
هناك نوعاً من التعبير (لم يأت من أجل بده على افهام الجمهور ، وإنما أتى
لتحريك النفوس إليه مثل قوله ﷺ .

د الحجر الأسود يمين الله في الأرض) (١)

كما تتأيد بقوله تعالى :

د إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها ، فأما الذين
آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم ، وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله
بهذا مثلاً يضل به كثيراً ويهدى به كثيراً وما يضل به إلا الفاسقين ، ٢٦ البقرة

وهنا نستنتج من الآية أو معها :

١ — ان ضرب المثل موجه للانسان ، إلى مدخل من مداخله ، إلى المدخل الوجداني ، وهو من ثم كان بحيث يظن أن يستحيامنه ، لكنه لا يصح الاستحياء منه ، بالنظر إلى أن القرآن مسوق للبشر . وهم محتاجون في هداهم ومعرفتهم وطمأنينتهم إلى ضرب المثل ، وإلى مخاطبة جميع قواهم بما فيها الوجدان .

٢ — ان الذين هم على تركيب سوى — في علاقة قواهم بعضها ببعض — يتلقونه كما هو موجه إلى الإنسان فيبتدون به .

٣ — ان مصدر الاشتباه أو الزيغ هو أن تصرف الآيات لا بحسب المداخل المسوقة اليها ، ماذا أراد الله بهذا مثلاً ، .

٤ — أن الضالين بهذا التدبير الإلهي المسوق أساساً لمصلحة الإنسان هم الفاسقون الذين خرج تكوينهم عن طبيعة الإنسان المتكاملة .
كما أتأكد بما أخرجه الهروي عن المقدام ابن معد يكرب قال :
قال رسول الله ﷺ :

(إذا حدثتم الناس عن ربهم فلا تحدثوهم بالذي يفرعونهم ويشق عليهم)^(١)

وهنا نذكر بعض الآيات الواردة في القرآن متوجهة إلى المدخل الوجداني .

في الالهيات :

« قالت رسلهم اني الله شك فاطر السموات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ، ويؤخركم إلى أجل مسمى ، قالوا : ان أنتم إلا بشر مثلنا

(١) أنظر صون المنطق للسيوطي ص ٤٧ ، مما أخرجه الهروي عن المقدام بن معد يكرب عن الرسول صلى الله عليه وسلم في كتابه « ذم الكلام »

تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فاتونا بسلطان مبين . قالت لهم
رسولهم ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ،
١١ ، ١٠ ابراهيم

(ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين
آمنوا أشد حبا لله ، ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله
جميعا وإن الله شديد العذاب . إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا
العذاب وتقطعت بهم الأسباب ، وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ
منهم كما تبرؤا منا ، كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم
بخارجين من النار) ١٦٥ — ١٦٧ البقرة .

لقد تناولت هذه الآيات وجدان السامع من أقطار عدة : من ناحية
الترغيب ثم من ناحية التهيب ، ثم من ناحية التنفير ، ثم من ناحية
التحسير . . على التوالي .

« يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي
أوف بعهديكم وإياي فارهبون » . ٤٠ البقرة .
في النبوات :

في القرآن :

« الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين
يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله : ذلك هدى الله بهدي
به من يشاء » ٢٣ سورة الزمر .

وانظر إلى تعقيب القرآن بقوله : « ذلك هدى الله » .

فالتأثير في الوجدان بكتاب الله هو طريق للهدى .

(اذهبا إلى فرعون انه طغى .

فقل لا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) ٤٣ / ٤٤ سورة طه

(٢٦ - الأعراس)

د لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم
يالمؤمنين ردوف رحيم ، . التوبة ١٢٨

في السمعيات :

«وان تعجب تعجب قولهم إذا كنا ترابا أئنا لفي خلق جديد أولئك
الذين كفروا بربهم وأولئك الأغلال في أعناقهم وأولئك أصحاب النار
هم فيها خالدون ، ه الرد .

«وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الأصفاد سراييلهم من قطران
وتغشى وجوههم النار ليجزى الله كل نفس ما كسبت ، ان الله سريع الحساب ،
٥١ ابراهيم

«ويوم نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ
أُحْداً وَعَرَضُوا عَلَىٰ رَبِّكَ صَفًّا لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ بَلْ زَعَمْتُمْ
أَن لَّنْ نَّجْعَلَ لَكُم مَّوْعِدًا ، ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه
، ويقولون ياويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها
، ووجدوا أعمالوا حاضرًا ولا يظلم ربك أحدا ، ٤٩ الكهف

«ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون إنما يؤخركم ليوم تشخص فيه
الآبصار مهطعين مقنعي : رد وسهم لا يرتد اليهم طرفهم وأفتدتهم هواء ، .

٤٢ - ٤٣ ابراهيم

«ان المتقين في جنات وعيون . أدخلوها بسلام آمنين . ونزعنا ما في
صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها
بمخرجين ، ٤٨ الحجر

القسم الثالث

الوصول إلى اليقين

ذهبنا إلى أن بداية الطريق إلى معرفة الله تنبئ على الضرورة العملية
وأن الخطوات في هذا الطريق تبدأ :
بالتعرض للانذار بعذاب الآخرة .

ثم التعرض لعوامل تصديق الرسول
ثم التسليم أو الاسلام .

وأنكرنا أن يكون في البناء العقلي لعلم الكلام بداية ضرورية تحقق
مالا تحققه الضرورة العملية من اليقين من وجهة نظر العقل .

وبينا انه بالاسلام :

يبدأ تلقى المعرفة .

من مصدرها : الله سبحانه .

إلى مرورها : الانسان .

وذكرنا ان الانسان إذ ترد اليه هذه المعرفة الالهية فانه يتلقاها من

مداخل ثلاثة :

المدخل الارادى .

المدخل العقلى .

المدخل الوجداني .

كما ذكرنا أن هذا المنهج الشرعى وان كان يكتفى بغالبه في البداية
فهو يعد باليقين في النهاية .

ونحن نرى أن اليقين يتحقق عن طريق هذا المنهج بالمرور في مراحل :

١ - الإسلام .

٢ - ثم الإيمان .

٣ - ثم الإحسان .

وفي الإحسان يحصل اليقين .

وفيما يلي بيان ذلك .

روى الامام مسلم قال : —

« حدثني زهير بن حرب حدثنا جرير بن عماره وهو ابن القهقاع عن أبي ذرعة عن أبي هريرة قال : قال رسول الله ﷺ : سلوني فيها بوه أن يسألوه فجاء رجل فجلس عند ركبتيه فقال : يا رسول الله ، ما الاسلام ؟ قال : لا تشرك بالله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان . قال : صدقت . قال يا رسول الله : ما الايمان ؟ قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه ورسله وتؤمن بالبعث وتؤمن بالقدر كله . قال : صدقت .

قال يا رسول الله ما الاحسان ؟ قال : — أن تحشى الله كأنك تراه فانك إن لا تكن تراه فانه يراك ، قال صدقت ، .

إلى آخر ما جاء في هذه الرواية من حديث عن الساعة وعلاماتها والعلم بوقت وقوعها وما ظهر من أن السائل كان جبريل (أراد أن تعلموا إذا لم تسألوا) .

يقول الشهرستاني بعد أن يذكر هذه الرواية . (فإذا كان الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهراً موضع الاشتراك فهو المبدأ .

ثم إذا كان الاخلاص معه ، بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقر عقداً بأن القدر خيره وشره من الله تعالى

بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطاه لم يكن ليصيبه ، كان مؤمناً حقاً .

ثم إذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو السكال .

فكان الاسلام مبدأ .

والايمان وسطاً .

والاحسان كمالاً .

وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهاالك .

ولئن أرى صواب الفكرة التي استنبطها الشهرستاني من الحديث .

من كون الاسلام مبدأ .

والايمان وسطاً .

والاحسان كمالاً .

ولكني أعالفه في أن الاسلام بهذا يشمل الناجي والهاالك .

ذلك لأن المقصود بالاسلام كبدائية : —

انقياد الظاهر .

لا الانقياد الظاهري .

أن الانقياد الظاهري — أو بتعبير أدق — التظاهر بالانقياد هو

النفاق .

أما انقياد الظاهر التابع من الارادة الحرة ، فهو اسلام حقيقي ، وإن

لم يكن القلب قد امتلأ بالايمان بعد .

إن الانسان في هذه الحالة مصدق « بالارادة » ، أو بتعبير أدق مسلم

بالارادة ، نزولاً على منطق الانذار بعذاب الآخرة ، الذي استمع اليه

وعمل بمقتضاه وهذا — في هذه المرحلة المبدئية — هو ما يملكه الانسان

من نفسه ، لأن حادثة الاستجابة للدعوة ، ونزوله فيها على منطق الانذار
خسب ، قد لا يساعد على أن يصطحب معه تلقائياً التصديق بالقلب بكل
ما جاء به الرسول ﷺ ، إذ قد يخفى عليه بعض ما جاء به مما ذكر في
الحديث ، ومع ذلك يكون مسلماً .

ونظراً لأن خطرات القلب مما يعسر على الانسان قيادها في أول
الاسلام كانت أعمال الجوارح داخلية في المرحلة الأولى ، الاسلام ، لأنها
عما يملكه الانسان ويخضع للارادة .

أن الانسان في هذه المرحلة مسلم نفسه للدين الجديد بإرادته .
وهو مقدم من نفسه ما يملك :

١ — هذه الارادة .

٢ — هذه الأعمال التي تقوم بها الجوارح .

وهذا من شأنه أن يسلمه إلى المرحلة التالية إذا تابع المنهج الذي
وضعه الشارع .

وهذا يكفي لكي يكون من الناجين .

ولست أرى أن من يسمون الحشوية قد أخطأوا — كما يقول
السعد — عندما ذهبوا إلى التغاير بين الإسلام والايمان (نظراً إلى أن
لفظ الايمان ينبئ عن التصديق بما أخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ
الاسلام عن التسليم والانقياد . ومتعلق التصديق يناسب أن يكون هو
الأخبار ، ومتعلق التسليم هو الأوامر والنواهي ..) .

ولم يكن الحشوية وحدهم على هذا المذهب بل ذهب إليه بعض المعتزلة
أيضاً كما يقول السعد :

(تمسكاً بإثبات أحدهما ونفي الآخر في قوله تعالى وقالت الأعراب :
أمنأ ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ، ١٤ الحجرات

وبعطف أحدهما على الآخر في قوله تعالى :
د إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات ، ٣٥ الأحزاب
وفي قوله تعالى : د وما زادهم إلا إيمانا وتسليما ، ٣٣ الأحزاب
والتسليم هو الإسلام .
وبأن جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة
وأجاب النبي لكل بجواب . (١)
أرى موافقة الحشوية وبعض المعتزلة على القول بالتغاير بينهما .
وأرتبهما مع الإحسان ترتيبا مرحليا . .
كما أرى أن الإسلام — مع القول بالتغاير بينه وبين الإيمان —
لا يعنى التظاهر بالتسليم خوفا من السيف فهذا هو التفات الذى
لا ينجى صاحبه .
وإنما هو يتعلق فى هذه المرحلة بالإرادة التى لا تتناقض مع الإيمان ،
وإنما تعتبر مقدمة تسلم إليه .
وهذا معنى قوله تعالى د قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم ١٤ الحجرات
فالآية تشير إلى هاتين المرحلتين اللتين تعتبر أولاهما مقدمة لثانيتها
ولا يكون السالك فى أولاهما رافضا بإرادته لشيء مما فى ثانيتهما ، وإنما قد
يكون غير مالك بعد لخطرات قلبه ، أو غافلا عن بعض ما جاء من
متعلقات الإيمان .
ولو كان المقصود انهم تظاهروا بالإسلام واضمروا الكفر لعقبت
الآية بفضحهم والتحذير من خطر تفاتهم ، ولكن الآية قالت بعد ذلك :
د وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم .

(١) شرح المقاصد ج ٢ ص ٢٦١

ومعنى هذا أن الخطوة الأولى التي خطاها الأعراب فيها ممارسة للعمل ، وأنهم إن استمروا في الطريق بمواالات الطاعة ، فلن عملهم الذي يمارسونه في تلك المرحلة — مرحلة الإسلام — سوف يسلبهم قطعاً إلى الخطوة التالية . . . لا يلتكم من أعمالكم شيئاً .

أما قوله تعالى : إن الله غفور رحيم ، فإنه يشير إلى قصور في همهم في قطع الطريق يستحقون من أجله المؤاخاة ، ولهم مع ذلك الوعد بالمغفرة .

ولو أنهم كانوا في حكم المنافقين لما كانت اللهجة في مخاطبتهم على هذا النحو المترفق .

وهنا ينتقل المسلم إلى الإيمان ، والإيمان كما نرجح يزيد وينقص . .
يقول تعالى :

(وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً) ٢ الانفال
ويقول (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون) ٢٤ التوبة
ويقول (وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً) ٢٢ الأحزاب
ويقول (لهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى) ١٣ الكهف
وبقول (ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيماناً)
٣١ المدثر

ويقول (هو الذي أزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً)
٤ الفتح

ويظل يتزايد الإيمان بتزايد الممارسات العملية ، وتلقى المعارف الإلهية على النحر الذي ذكرناه في المداخل : الإرادية والعقلية ، والوجدانية .
حتى يصل إلى الإحسان .

وهو مرتبة السكال كما قال الشهرستاني .

والكمال في معرفة الله .

هو اليقين .

ان يقينه بالله أصبح في مستوى لا مزيد عليه فهو يعبد الله
كأنه يراه .

وهو يحس إحساسا قويا برؤية الله له .

هذا هو المنهج الشرعى ، وتلك غايته السعيدة .

الخاتمة

عرضت في مدخل الباب الأول مشكلة النظر في القرآن الكريم ، وبينت مذاهب العلماء والمتكلمين في ذلك ، واستنادهم فيما يذهبون اليه إلى آيات من القرآن الكريم على اختلاف مذاهبهم ، بين مبطل للنظر ، وموجب له ، وما بين موجب له بالعقل وموجب له بالشرع .

وأثبت رأى في هذا الموضوع ، وهو يتلخص في أن القرآن الكريم يرضى العقل في نزعه إلى الاجتهاد في الفهم أو يشجعه عليها ، ولكنه لا يقره على دعوى الاستقلال عن مصدر المعرفة الإلهية ، وهو الوحي في أى مرحلة من مراحل المعرفة .

ثم عرضت في الفصل الأول من هذا الباب مسألة اثبات وجود الله . فبينت في التمهيد أنه كان يوجد في البيئة التي نزل إليها الإسلام من ينكر وجود الله .

وأوضحت أنه مهما يكن القول في قلة عدد هؤلاء فإن خطورة هذا الصنف من الناس تكن في أهمية المسألة التي يتناولونها ، وهم من ثم يمكنهم أن يؤثروا بأحداث أنواع أخرى من الانحراف في العقيدة قد لا تكون من بؤرة انكار الالهية ، ولكنها تتضامن معها في هدم الدين .

ثم بينت استدلال المتكلمين على وجود الله .

فعرضت استدلال المعتزلة وارتكازه على دليل حدوث العالم ، وطرافته حيث جعل من اثبات وجود الله حلقة تالية لإثبات كونه تعالى قادرا عالما ، إذ من كان كذلك لابد أن يكون موجودا .

ثم بينت استدلال الأشاعرة ، وارتكازه أيضا على دليل الحدوث . وذكرت نقض الأشاعرة لمسالك المعتزلة من حيث أنهم - في رأى .

الأشاعرة - لا يمكنهم اثبات الأعراض على أصولهم .
ونقض المعتزلة لمسلك الأشاعرة من حيث أنهم - في رأى المعتزلة -
لا يمكنهم اثبات الأمراض على أصولهم أيضا .

كما ذكرت نقض بعض المتكلمين لبعض أصول هذا الدليل ، إذ
يرتكز على بطلان وجود حوادث لانهاية لها في الأزل ، وان ذلك لم
يتم اثباته .

ثم بينت استدلال السلف ، وذكرت نقد ابن تيمية لدليل المتكلمين ،
وذهابها الى أن معرفة وجود الله ليست من النظريات التي يقام عليها برهان
وانما هي فطرية مركوزة في الطباع . وان الاستدلال في الالهيات لا يصح
أن يكون بقياس التمثيل أو الشمول ، وانما يكون بالاستدلال بالآيات ،
أو بقياس الأولى .

وذكرت استدلال الحكماء ، وارتكازه على دليل الامكان والوجوب .
وبينت أن هذا الدليل اذا لم يأخذ حدوث الممكن في الاعتبار فانه يوجه
اليه ما وجه الى الدليل المسمى بالدليل الوجودى في الفلسفة الغريبة من أنه
محصور في نطاق النصور الذهني ، اما اذا أخذ في اعتباره حدوث الممكن
بالفعل فانه يرجع الى دليل المتكلمين ، أو يتركب معه ، ولا يصبح في
هذه الحالة صالحا لمباهاة الحكماء به انه يستدل بالله لاعليه .

وذكرت نقد الحكماء لدليل المتكلمين في حدوث العالم ، وبينت
الاشكالات التي أوردها ابن رشد في ذلك . كما بينت نقد ابن تيمية لدليل
الحكماء على نفس الأصول التي ذكرها الحكماء في تقديم دليل المتكلمين .
وأوضحت أن المذاهب المختلفة لا تستدل بالقرآن على وجود الله الا
أن يكون ذلك من باب الاستشهاد بالقرآن على موافقته لما يذهبون اليه ..

وذكرت استدلال ابن رشد بدليل العناية ، والاختراع ، وذهابه الى أن ذلك هو الاستدلال التي جاء به القرآن الكريم .

ثم أوضحت أن بعض المتكلمين ذكروا في كتبهم ما يمكن أن يستنتج منه ذهابهم الى قدم العالم ، أو الى أن الأدلة لم تتم على حدوثه ، ومن هؤلاء الامام الغزالي والامام الرازي ، وبعض علماء الكلام من الأشاعرة المتأخرين .

ثم عرضت في الفصل الثاني من الباب الأول مشكلة اثبات صدق الرسول ، ومهدت لذلك بذكر مظاهر وجود هذه المشكلة في البيئة التي نزل اليها الاسلام .

وبينت معالجة القرآن الكريم لها . وجهود العلماء والمتكلمين في شأنها . وبينت أن كلام المعتزلة والأشاعرة اعتمدوا على المعجزة كدليل قطعي على صدق الرسول ، وذكرت شروطها ووجه دلائلها عند كل منهم ثم انكار كل منهم على الآخر قدرته على اثبات وجه دلائلها عنده لبعض ما يذهب اليه من أصل كلامي ، فالمعتزلة ينكرون ذلك على الأشاعرة لعدم قوتهم بالحسن والتبجح العقلين وهو لازم عندهم في اثبات دلالة المعجزة على صدق الرسول ، والأشاعرة ينكرون على المعتزلة لعدم قوتهم بالارادة القديمة وهي لازمة عندهم لاثبات دلالة المعجزة أيضا .

ثم ذكرت أقرانهم لأنواع مختلفة من معجزات الرسول محمد ﷺ . ووجه إعجاز القرآن الكريم .

ثم أوضحت الطريق الى تصديق الرسول عند ابن تيمية وأتباعه وأنه لا يرتكز على المعجزة .

كما تحدثت عن مذاهب المتكلمين في عصمة الرسول .

وعرضت في الفصل الثالث من هذا الباب مسألة اثبات المعاد .

فهدت لذلك بعرض مظاهر وجود المشكلة في البيئة التي نزل إليها الإسلام وبينت المذاهب في المعاد : ما بين المتكلمين الذين يذهبون إلى مادية النفس ، وأن الحشر يكون بالجسم فقط ، ومن يذهب من الحكماء إلى استحالة إعادة الأجسام ، وأن الحشر يكون بالروح فقط .

وبينت أصول المعتزلة التي بنوا عليها الحشر الجسماني ، وارتكازهم فيما يذهبون إليه على أدلة عقلية ، كما بينت استدلال الأشاعرة والتمييزين واستدلالهم فيما يذهبون إليه بما تضمنه الدليل السمعي من حجج عقلية .

وعرضت في الفصل الرابع وجوها من استشهاد المتكلمين على مذاهبهم التي اختلفوا عليها بآيات من القرآن الكريم ، أظهرت لي أن المذاهب المختلفة جميعاً كانت حريصة على ذلك : وأنها — جميعاً أيضاً — كانت تجد من آيات القرآن ما توجهه لتأييد ما تذهب إليه مهما يكن عليه الخلاف من حدة أو تناقض .

وقد أظهرت في هذا الباب بصفة عامة :

١ — استشهاد علماء الكلام بالقرآن الكريم في المسائل التي لا يقع فيها الخلاف كوجود الله من الإلهيات ، وتصديق الرسول من النبوات ، والمعاد من السمعيات .

وإن كانوا قد اختلفوا في طرق الاستدلال ، واستشهد كل منهم بالقرآن أيضاً .

٢ — كيفية استشهادهم بالقرآن الكريم في تلك المسائل ، وذلك بإبراز مكانة هذا الاستشهاد في سياق الاستدلال .

٣ — مدى تمسكهم بالاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل التي وقع فيها الخلاف بينهم ، مهما تكن عليه درجة هذا الخلاف من الحدة أو التناقض .

وقد أوصلنى هذا الباب إلى سؤال عن : أثر هذا الخلاف في تقويم صلة علم الكلام بالقرآن الكريم .

وهو الذى يعملون لنصرتة من ناحية ، ويستشهدون به من ناحية أخرى .

وتساءلت : هل كان استشهادهم بالقرآن الكريم قائماً على أسس علمية منهجية تضع القرآن الكريم أساساً أولياً للأسس التى يقوم عليها المنهج ؟ أو أنهم اكتفوا بأن يكون القرآن الكريم هدفاً للنصرة وموعلاً للاستشهاد دون أن يكون الأساس الأول من الناحية المنهجية ؟ ذلك هو ما حاولت الإجابة عليه فى الباب الثانى من هذه الرسالة .

— ٢ —

وقد خصصت الباب الثانى للإجابة على السؤال المتقدم ، فعرضت فى الفصل الأول منه نظرية المعرفة عند المتكلمين ، وأوضحت فى الفصل الثانى نقد هذه النظرية .

وفى الفصل الأول مهدت لدراسة نظرية المعرفة بذكر أهمية هذه الدراسة وإمكانها ، وفائدتها فى توضيح قضية استناد علم الكلام إلى القرآن الكريم فى منهجه العلمى .

وذكرت فى القسم الأول طبيعة المعرفة عند المتكلمين :

ما هو النظر ؟ وما هو العلم ؟ وما أنواعه ؟ ومن هو فاعل العلم ؟ وماذا يفيد العلم من اليقين ؟ وهل يفيد النظر الظن ؟ وكيف وجب النظر على المكلف ؟

وبينت أن المتكلمين يذهبون إلى أنه يجب أن يدخل فى مفهوم العلم كونه جازماً مطابقاً للواقع لا يحتمل النقيض برجه من الوجوه .

وبينت أنه في دائرة الفكر الاسلامي لا توجد نظرية انسانية في المعرفة وإنما نظرية المعرفة في هذه الدائرة نظرية اهلوية بمعنى انها لا تتوقف في بحثها لأصل المعرفة وطبيعتها عند الإنسان ، كسلسلة من المسلمات ، وإنما تصف اتصال الأصل الإنساني في المعرفة بالأصل الإلهي فيها ، يستوى في ذلك الفلاسفة والمتكلمون والصوفية على السواء .

وذكرت في القسم الثاني أداة المعرفة ، وبينت أن الاتجاهات في هذا الموضوع ترجع إلى اتجاهين رئيسين نجد لهما نظيرا في الفلسفة الغربية هما اتجاه العقلين الذين يتبنون نظرية جوهرية العقل على اختلاف في التفاصيل ، واتجاه الواقعيين الذين يتناولون العقل من الناحية الوظيفية التي يقوم بها .

كما بينت أنه في مجال المتكلمين وجدنا تقديرا كاملا للعقل باعتباره الأداة لمعرفة الحقيقة ، كما وجدنا اعترافا بالحس باعتباره أداة لإدراك المحسوسات ، وصل إلى حد جعل المحسوسات من العلوم الضرورية ، بل وصل إلى إطلاق اسم العقل عليه في بعض الأقاويل ، وإن الأمر في ذلك كله لا يستقل فيه الحس بالإدراك وإنما مرجعه إلى العقل .

وذكرت في القسم الثالث : طرق المعرفة عند المتكلمين ، من حيث بيان صور الأدلة ومصادرها ، وبيان منزلة الخبر كطريق . من طرق المعرفة . وبينت مذاهبهم في إفادة الخبر لليقين أو عدم إفادته له . وأوضحت أن كلا من المعتزلة والاشاعرة المتأخرين يذهبون إلى أن الدليل العقلي يفيد الظن لا اليقين .

وذكرت في القسم الرابع ميدان المعرفة ، باعتبار تقسيمهم لأصول الشرع إلى ميادين تختلف باختلاف الدليل الذي يصح استعماله في كل منها . فبينت جذور المذهب العقلي الذي يذهب إلى أن الدليل العقلي هو الذي

يصلح للاستدلال في أسس الاعتقادات وأن المعتزلة جاموا ليقرروا أن الرسل أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة - في الاعتقادات - إلا بالنظر في الأدلة العقلية ولا عرف انهم رسل إلا بالنظر فيها ، وأن الله بعثهم لتنبيه العقل من غفلته ، وبينت أن المعتزلة يرفضون إثبات العقائد بالدلالة النقلية لأنها فرع على حجة العقل فلو استدل بشيء منها على الله لكان هذا استدلالا بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز ومن هنا كان لا بد للعقل أن يستقل بالنظر في الحوادث ليعرف أنها محدثة وأنه لا بد لها من محدث يخالف لها هو الله ثم ينظر العقل في أفعاله تعالى ليعلم كونه قادرا علما موجودا ، واحدا ، عادلا ، حكما . . . ، وأنه لا يجوز الاستدلال في هذه الأصول بالأدلة النقلية إلا من باب اظهار موافقة القرآن لا للاستدلال به .

ثم بينت أن الأشاعرة يذهبون هذا المذهب نفسه ، حيث يشترطون العلم بمعناه الاصطلاحي في مجال الاعتقادات ، ومن هنا كان الاستدلال فيها بالدليل العقلي ، وأن التمسك بالدليل النقلى إنما يجوز في كل معقول ينحط اثباته عن اثبات الكلام للبارى ، والمقصود بذلك ما يأتى بعد إثبات حدوث العالم وإثبات وجود الصانع ، وكونه عالما قادرا مريدا متكلما ، بل صرح المتأخرون منهم بأن الدليل النقلى المحض لا يتصور ، إذ صدق الخبر لا بد منه وهو لا يثبت إلا بالعقل فأنحصر الدليل المستعمل في أصول العقائد في قسمين : العقلى المحض ، والمركب من العقلى والنقلى .

وقارنت بين الدليل العقلى والنقلى عندهم من حيث استعمال كل منهما في الاعتقادات :

فوجدت أن الدليل النقلى يتوقف ثبوت صحته وصدقه على الدليل العقلى ولا يتوقف الدليل العقلى على الدليل النقلى .

وأن الدليل النقلى لا يستقل ، بل لابد من أن يتركب مع الدليل العقلى
بينما يستقل الدليل العقلى .

وأن الدليل النقلى مشروط باثبات الجواز العقلى وإثبات عدم المعارض
العقلى بينما لا يذكر — من حيث منهج البحث العلمى — شروطا للدليل
العقلى .

وأن الدليل النقلى يفيد الظن فحسب ، بينما يفيد الدليل العقلى اليقين .
وأن الدليل العقلى ينفرد بأصول العقائد وأهمها وهى اثبات حدوث
العالم وإثبات الصانع ، وكونه عالما قادرا مريدا متكلما مرسلًا للرسول ،
مظهرًا للمعجزة على أيديهم ليدل بها على صدقهم ، وأما بقية المسائل فليس
فيها ما ينفرد به الدليل السمعى إلا تجوزًا فى التعبير ، وذلك لأنه يشترط
فيه عدم المعارض العقلى — والجواز العقلى ، ولأنه لا يفيد اليقين .

ومن هنا ذهب الأشاعرة إلى أن دلائل علم الكلام كما يقول صاحب
المواقف (يقينية ، يحكم بها العقل وقد تأيدت بالنقل) . فبصرح العقل
تم الحكم وبالنقل يحصل التأيد — مجرد التأيد .

ولقد انتهت من مقارنة موقف المعتزلة والأشاعرة من حيث الاعتماد
على الدليل العقلى إلى أن الأشاعرة يذهبون خطوة أعمق مما ذهب إليه
المعتزلة فى اعتدادهم بالدليل العقلى ، إذ جعلوا إيجاب النظر العقلى
بالشرع — خلافاً للمعتزلة — فكان ذلك منهم تنويهاً للدليل العقلى
لم يصل إليه المعتزلة .

ثم بينت أن السلف كانوا ينظرون للعقل باعتباره طريقاً للفهم ، ثم
تطور بهم الأمر إلى التوقف عندما كانوا يجدون تعارضاً بين الأدلة ثم
تطور الأمر ببعضهم إلى التأويل لمناصرة النص الذى يعتبرونه أصلاً .
وبينت مذهب ابن تيمية ، فى اعتداده بالدليل العقلى ، وعدم تغليب

على الدليل النقلى فى نفس الوقت ، وذهابه إلى أنه عند وجود التعارض بين الأدلة يقدم القطعى أيا كان ، وذهابه أيضا إلى أن الدليل النقلى يفيد اليقين .

وأبرزنا فى ذلك كله أن المتكلمين — وبخاصة المعتزلة والأشاعرة — تاشتروا فى طبيعة المعرفة فى الاعتقادات أن تكون فى مرتبة العلم بمعناه الاصطلاحى : أى ما يطابق الواقع ، ولا يحتمل النقيض ، وهم من ثم رأوا أن الدليل العقلى هو الذى يحقق لهم ذلك . فاعتمدوا عليه اعتمادا كاملا فى المسائل المؤسسة للعقيدة وهى أهم المسائل وأخطرها ، وأضعفوا من قيمة الدليل السمعى — حتى فى المسائل التى لا يعرف وقوعها إلا منه — وإن كان هدفهم التهاى هو نصرة الدليل السمعى نفسه . وكان فى تقديرهم أن هذا هو الطريق إلى نصرة الدليل السمعى ، لتوقف ثبوته على الأدلة العقلية ، وحسبوا أنهم إن نصروا السمع بالدليل السمعى ، وقعوا فى الدور الباطل .

ثم أظهرت من مناقشه المتكلمين للمذاهب التى تطعن فى العلوم الضرورية فى الحسيات أو البديهيات ، إيقان المتكلمين بإمكان العقل الوصول إلى اليقين ، .

ومن ثم انطلقوا من ذلك بمسيرتهم الحافلة فى إثبات العقائد الدينية بالحجج البرهانية .

وفى الفصل الثانى من هذا الباب عرضت نقد نظرية المتكلمين فى المعرفة بينت فى القسم الأول من هذا الفصل أن العلوم الضرورية التى يرى المتكلمون (أنه إليها المنتهى ، فإن العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى إليها ولولاها لم نتحصل على علم أصلا) :

أقول : بينت أن هذه العلوم لم تسلم من النقد على وجه تسكن النفس

إلى أنه مقيد للعلم بمعناه الاصطلاحي الذى يدخل فى مفهومه المطابقة للواقع وعدم احتمال التقيض .

وذكرت من وجوه هذا النقد الشبه التى أوردتها المنكرون للبدهييات ، أو للحسيات ، أولهما معا ، أو المنكرون لإفادة النظر العلم ، أو افادته العلم فى الإلهيات ، كما ذكرت من وجوه هذا النقد الاعتراف بالتفاوت بين أنواع العلوم الضرورية من حيث افادة كل منها لليقين ، والاعتراف بوقوع الخلاف بين المتكلمين فى بعضها ، وبينت أن اتصال المعرفة العقلية بالمعرفة الحسية يلقى ظلا من الشك على المعرفتين ، لو هن ، المعرفة الحسية من جانب وأعتاد المعرفة العقلية عليها من جانب آخر .

وذكرت من ذلك أيضا نقد الفلسفة الحديثة للعقل والبدهييات ، وإن هذا النقد يضع أمامنا — على أقل تقدير — احتمال أن تكون البداهة شعورا ذاتيا داخليا لا سييل لنا إلى أن نعرف شيئا عن مطابقته الخارج .

ورجحت ما أبرزه الفيلسوف الألمانى كانت من استحالة إجراء المطابقة بين الشيء فى ذاته ، وبين فكرتنا عنه ، ورجحت أيضا عدم إمكان الخروج عن طريق العقل من الشبه اتى عرضت لكل من الغزالي وديكارط حول المعرفة اليقينية .

كما رجحت ما ذهب اليه كانت من أن المعانى الأولية أمور واجبة لطبيعة العقل نفسه ، والقطع بها يحصل بالنسبة للعقل للشيء فى ذاته . كما بينت أن الثقة فى العلوم الضرورية متوقفة على الثقة فىمن أحدثنا ، وفيمن أحدث العقل ، وهذا لا يخرج منه بدون الوقوع فى الدور الباطل ، طالما بنينا معرفتنا بالله على أسس عقلية محضة .

ووصلت إلى أن جملة هذا النقد تضمننا أمام احتمالات تمنع من تحقق العلم بمعناه الاصطلاحي الذى هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى

لا يحتمل النقيض على أى وجه من الوجوه .
ومع ذلك فإن هذه الاحتمالات لا تلغى :
أولاً : - الضرورة العملية التى يحسم بها الموقف مع السوفسطائيين
ثانياً : - الظن بمعناة الاصطلاحى أيضا .
ثالثاً : - وقد لا يلغى غلبة الظن الذى ينعقد فيه القلب على الراجح
ويطرح المرجوح .

وبينت أن انحسار العقل إلى مستوى الظن هو ما جعل الإمام الرازى
يسجل حيرته واتهامه العقل بالعجز عن الوصول إلى الحقيقة فى بعض
المسائل التى خالف فيها الأشاعرة . كمسألة جواز رؤيته تعالى أو العكس
ومسألة الجبر أو الاختيار .

كذلك وجدت أنه بالرغم من الثقة الكاملة التى وضعها المتكلمون فى
العقل فإن لديهم إحساساً خفياً بعدم قدرته على العلم الجازم المطابق للواقع
الذى لا يحتمل النقيض من حيث ذهبوا إلى اضطرارهم إلى التفرقة بين العلم
والجهل ، بالبدئية ، أو « بسكون النفس » وهما من الأمور التى ترجع إلى
الشعور الشخصى ، الذى لا يمكن الاحتكام إليه .

وأبضا من حيث ذهبوا إلى أن تحصيل الحكمة النظرية والعملية إنما
يكون بقدر الطاقة البشرية . وكذلك من حيث ذهبوا إلى إدراج العاديات
فى العلوم الضرورية مع تقريرهم نسيبتها وأن الجزم فيها مستند إلى موجب
هو الغادة ، وهذا يفتح الباب للقول بأن الجزم فى البدديات مستند
إلى العقل منسوب إليه ، وفى هذه الحالة كون احتمال النقيض قائماً بحسب
الخارج لاستحالة المطابقة .
وفى طرق المعرفة :

بينت وجوه نقدها .

في نقد انقياس البرهاني ، ونقد قياس الغائب على الشاهد ، ونقد دليل
« مالا دليل عليه يجب نفيه » .

ورجحت أن استحالة الحكم بعدم المعارض العقلي — تطعن في يقينية
الدليل العقلي ، وأن القول بأن عدم المعارض العقلي في المقدمات القطعية
معلوم بالبديهية ، هو مما تختلف فيه الأنظار فلا تصح بداهته .

وفي استعمال المتكلمين للدليل العقلي أو النقل في بعض الأصول العقدية
دون بعضها الآخر ، بينت أن الدلالة العقلية هي السائدة عند المتكلمين في
جميع الأصول العقدية ، لأنه فيما ينفرد فيه السمع لا بد من التجويز العقلي
من فاحية ، والعلم بعدم المعارض العقلي من ناحية أخرى ، ولأن دلالة
السمع ظنية ولا تصير يقينية إلا بالدلالة العقلية ، فالرجع إلى العقل .

كما بينت أن الدليل العقلي هو المرجع عندهم في حل مشكلات التعارض
بين العقل والنقل ، أو بين النصوص النقلية ذاتها ، وإن المنهج اللغوي الذي
ادعاه ابن قتيبة لحل مشكلات هذا التعارض يرجع في النهاية إلى اتخاذ موقف
سابق ، فهو لا يصلح أساسا أوليا لحل هذه المشكلات .

ثم بينت أنه بالرغم من ذهاب المنكلمين إلى تغليب الدلالة العقلية فإن
البحث يثبت أن هذه الدلالة — أي العقلية — تفقد أولويتها لتوجه النقد
إليها بما وجوهه إلى الدلالة النقلية . فقد أثبتنا أن الدلالة العقلية لا تتجاوز
مستوى الظن ، وأنها متوقفة على العلم بعدم المعارض ، ومتوقفة على تصور
مفاهيم غير منضبطة لألفاظ غير واضحة الدلالة — كما هو الأمر في
في الدلالة النقلية — مثل لفظ الجوهر ، والعرض ، والعدم ، والوجود ،
وما إليها . . . ومن ثم تفقد الدلالة العقلية أولويتها على الدلالة
النقلية .

ثم بينت أن في البناء العقلي لعلم الكلام ثغرات وصدوعا لا تسمح بادعاء الوصول الى العلم بمعناه الاصطلاحي ، عن طريق ما يتخذونه من أصول ومناهج .

من هذه الثغرات ما بينت من ان دلالة المعجزة على صدق الرسول دلالة عادية ، لا عقلية ، قطعية ، والمعجزة حلقة ضرورية في سلسلة التأدي من النظر العقلي الى اثبات الشرع .

ومن هذه الثغرات ما يؤدي اليه الالتزام العقلي لعلم الكلام من محظورات وضعنا يدنا على أنواع لها : منها ما ينشأ عن الالتزام بالمنهج العقلي من أقوال مبتدعة في الدين . ومنها ما ينشأ عن الالتزام بالمذهب من تفرق يجر الى الدخول في النار ، ومنها اعتبار المجتهد في الاعتقاد مصيبا مهما يؤدي اليه اجتهاده . ومنها ما يؤدي اليه الترسل مع الفروض العقلية من وقوع في الحيرة واضطراب في العقيدة .

ثم بينت صعوبة مسلك المتكلمين ، واختصاصه بمستوى من الموهبة العقلية والتفرغ عن العمل لا يتفق مع مستوى العمومية التي جاءت عليها الشريعة الإسلامية واستشهدت على هذه الصعوبة بنصوص من المعتزلة ، والأشاعرة على السواء .

ثم استشهدت على ذلك كله بالمواقف التي انتهى اليها بعض كبار زعماء المتكلمين في أخريات حياتهم ، حيث استقر بهم المطاف على ان علم الكلام لم يؤدبهم الى اليقين الذي طلبوه ، ومن هؤلاء امام الحرمين والامام الغزالي والامام الرازي .
وأخيرا :

بينت أن البناء العقلي لعلم الكلام وقع في دور أفقده مبرر وجوده كما وقع في دور ثان أفقده مبرر وجوده .

فقد أثبت في الأول أن علم الكلام وقع في دور مؤداه أن معرفة الله تتوقف على معرفة الله .

وأثبت في الثاني أن علم الكلام وقع في دور مؤداه أن معرفة وجوب النظر تتوقف على معرفة وجوب النظر .

وقد خلصت من هذا الباب إلى أن إخلاص المذاهب الكلامية للقرآن الكريم ليس موضع شك .

لكنهم من ناحية المنهج مروا بمرحلتين :

مرحلة حدائنة المنهج وبداياته ، وهذه لم يكن المنهج فيها قد انضح وفي هذه المرحلة ذهب من ذهب إلى الاعتصام بالتسليم للنص اعتصاما مطلقا . . . وذهب آخرون إلى نصرة النص ، بالرأى ، ولم يسلم هذا الرأي من أن يكون مرتبطا بمواقف عملية أو علمية لا ترجع إلى النص بطريق مباشر .

أما في مرحلة فضج المذهب — فقد ذهب المعتزلة والأشاعرة خصوصا إلى نصرة النص بالعقل . وهم من ثم وقعوا في التضارب ، أو وقعوا في الاعتماد على الدليل العقلي اعتمادا تاما ، ثقتهم في قدرة العقل على الوصول إلى اليقين من ناحية ، ولاعتقادهم أن التسليم التام للنص تسليما منهجيا أو لئلا يصلح سنداقويا للعقيدة أمام التيارات المناوئة لها سواء جاءت هذه التيارات من داخل النفس المؤمنة ، أو من أعداء الدين العاميين على تقويضة .

وقد أثبت أن الثقة الكاملة في قدرة العقل على اليقين ، لأساس لها ، وأن العقل يصلح مدخلا لفهم الشرع ، ولا يصلح مرجعا للحكم عليه .

(٣)

أما قضية التسليم فقد تناولتها في الباب الثالث لأثبت أن لها أصولا شرعية وأنه يمكن استخلاص منطق خاص بها يقوم على الضرورة العملية والعقل العملي ، ويصلح سنداً لها أمام الفكر الإنساني بصفة عامة ، ولا يقتصر في جدواه على المؤمنين بصفة خاصة .

وقد أثبت في هذا الباب الثالث أن "ضرورة العملية هي البداية .

وأثبت أن التجرد من الشك يكون عن طريقها . كما أثبت أن الاعتصام بالعقائد الدينية برغم زواجر العقل النظري وشكوكه يكون عن طريقها أيضا .

بينت ذلك في الفكر الإنساني ، بين فلاسفة الشك ، وبين مفكرى المسيحية ، وبين المتكلمين في الإسلام على السواء .

كما بينت أن المقام في الإسلام وفي توجيهات الرسول هو مقام الاستمسك بالعمل ، والدعوة إلى العلم والعمل ، بمفهوم يشمل كل ماله صلة بالعمل ، ومن ذلك الاعتقادات التي لها صلة بالعمل ، كالعلم بالآخرة والعلم بعلم الله وشموله للصغيرة والكبيرة والعلم بعصمة الرسل وما إلى ذلك أما العلم بزيادة الصفة على الذات أو عدم زيادتها عليها ، والعلم بخلق القرآن أو قدمه ، والعلم بكيفية التوفيق بين ما يشعر به الإنسان من كونه خيرا في حالات من ناحية وعلم الله وقدرته وقضائه وقدره من ناحية أخرى كل هذا من العلوم التي لا صلة لها بالعمل ، وهى من العلوم النظرية التي اجملها الشارع ولم يدع إلى الاشغال بها .

ثم بينت المعنى الدقيق لما أقصده بالضرورة العملية ، وكيف ترتقى هذه الضرورة إلى مستوى الإنسان بتوافقها مع قواه العقلية والوجدانية والحسية ، وكيف تتواضع — لتتوافق مع هذه القوى فلا تدعى لإمكان الصعود إلى المعرفة المطلقة الشاملة اليقينية التي تستهدفها الفلسفة اليقينية .

وبينت أن وقوف الضرورة العملية عند حد الظن لا يلحق في قيمتها ، كما انها من ناحية أخرى لا تقفل الطريق إلى اليقين .

وذهبت إلى أن المنهج الإسلامى يبدأ من الضرورة العملية ، وبينت

المعنى التطبيقي لهذه الضرورة في المنهج الإسلامى ، إذ تدفع هذه الضرورة الإنسان للتعرض لمعرفة الله .

وبينت أن التعرض لمعرفة الله يتم على مرحلتين :
مرحلة التعرض للإنذار بعذاب الآخرة .

ومرحلة التعرض لعوامل تصديق الرسول .

وبينت فى القسم الخاص بالإنذار أنه تتمثل فيه الضرورة العملية بأقوى مظاهرها إذ نظرت إلى الإنذار لا من حيث هو قضية من قضايا الإيمان ، فهذا يأتى دوره بعد ، ولكن من حيث هو البداية المنهجية .
للدخول فى الإسلام .

وبينت أن الرسول ﷺ طرح هذا العامل — عامل الإنذار — فى أول لحظة — من لحظات إعلانه للدعوة العامة ، دون أن يفتح موضوعات للمناقشة حول أى قضية من قضايا الإيمان .
وأوردت أدلة ذلك من القرآن الكريم ، والحديث الشريف ،
والسيرة النبوية .

وبينت أن الإنذار كان واضحا قويا شديد التركيز على التخويف من عذاب منتظر يعم الناس والكائنات ولا ينجو منه إلا من يسلم نفسه لدين الله ، وهو الإسلام .

وبينت أن هذه الأولوية التى احتلها الإنذار فى منهج الدعوة لم يكن مصدرها أن قضايا الإيمان الأخرى مسلبة لا إشكال فيها ، أو أن طبيعة البيئة العربية اقتضت ذلك ، إنما كان السبب نابعا من أن أولوية الإنذار هى التطبيق الواقعى لأولوية الضرورة العملية فى المنهج الإسلامى .

ولقد بينت استناد ، هذا المعنى إلى القرآن الكريم نفسه . . كما بينت استناده إلى ملاحظات أربابها كبار العلماء والمتكلمين ، وإلى مبادئ وضعها بعض فلاسفة الغرب .

وبينت أن قيام هذا الانذار على الضرورة العملية . . . - وهي لا ترتقي من حيث الحكم العقلي إلى أكثر من مستوى الظن - لا يطعن في حجيتها الشرعية ، وبينت أدلة ذلك أيضا من القرآن الكريم ومن أقوال العلماء مثل الامام الغزالي وابن تيمية .

ثم بينت أن التعرض لعوامل تصديق الرسول بعد التعرض للانذار يدفع المتعرض للتسليم والنطق بالشهادتين ، وبينت أن تصديق الرسول له طرقه العادية التي لا يمكن التقليل من شأنها - بمنطق الضرورة العملية - وأن هذه الطرق أوسع دائرة وأكثر شمولاً من المعجزة .

وبينت في هذا الصدد الطريق الذي ارشد إليه القرآن لمعرفة صدق الرسول وبينت الطريق الذي سلكه كبار الصحابة رضي الله عنهم .
والطريق الذي سلكه هرقل .

ورأى الأئمة في هذا الطريق : عند الإمام الغزالي وابن خلدون ، كما أجريت موازنة . . . لهذا الطريق من حيث كل من الدالتين : العقلية والعادية . . . وبينت أن المتكلمين وإن كانوا يقدمون المعجزة كدليل قطعي على صدق الرسول إلا أنهم ينتهون من مناقشتهم للاحتتمالات الواردة عليها إلى ما يقنعنا بأنها لا تخرج عن مستوى الدلالة العادية التي تدل بها الطرق الأخرى .

ثم انتقلت في الفصل الثالث من هذا الباب إلى بيان تاقى المعرفة الإلهية . وبينت أن المتعرض للدعوة بعد أن يتعرض للانذار فيدفعه الانذار - دون ابطاء أو تعويق طبقاً لمنطق الانذار نفسه - إلى التعرض لعوامل تصديق الرسول يجد نفسه مائلاً إلى التسليم فينطق بالشهادتين كما طلبهما الإسلام ، فيصبح مسلماً فيضع بذلك قدمه على أول الطريق طريق تاقى المعرفة الإلهية من مصدرها الذي هو الله تعالى :

إلى موردّها الذي هو الإنسان .

صاعداً بذلك : من الظن إلى اليقين .

وبيّنت في مصدر المعرفة ، نظرية المعرفة كما يمكن أن نستنتجها من القرآن الكريم كما جاءت في أول ما نزل منه في قوله تعالى : اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى إن إلى ربك الرجعى ، وبيّنت نظرية الهداية أيضاً كما يمكن استخلاصها من سورة الفاتحة مبيناً مصدر الهدى ، وأسباب افاضته ، وأسباب منعه ، وفائدته .

وتأيدت في ذلك كله بآراء العلماء : كالإمام أبي حنيفة ، والشيخ الأشعري والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم ، وبآراء من الفسفة الغربية أيضاً . ثم بيّنت مكانة الرسول في إيصال المعرفة الإلهية وبيّنت أن له في ذلك المكانة الأساسية ، وتأيدت في ذلك بالقرآن الكريم ، وبآراء العلماء ، كما بيّنت أن متابعة الرسول ليست من باب التقليد . ثم أوضحت أن تلقى المعرفة الإلهية على النحو الذي ذكرته لا يعنى الإلهام الصوفي الخاص . وأن أمر المعرفة في ذلك يشبه أمر الخلق والرزق : كله من الله ، وليس للإنسان دور جوهري في شيء من ذلك .

ثم بيّنت مورد المعرفة وأنه الإنسان في عمومه ، بمجموع قواه الثلاث : الارادية ، والعقلية والوجدانية .

وأوضحت المذاهب الفلسفية والنفسية التي تحلل هذه القوى وتبين مساهمتها في العمليات النفسية بما فيها الإدراك والتعلم ، ورجحت عدم الانحياز إلى مذهب من المذاهب الذي يغلب بعض هذه القوى على بعض . وبيّنت أن المنهج الإسلامى يتجه إلى هذه القوى جميعاً ، ولا يتناقض مع شيء منها .

كما بينت أن المنهج الإسلامى لا يختص بطبقة من الناس تتميز بالموهبة العقلية والتفرغ للبحث ، وإنما هو عام للطبقات كلها ، وأنه ليس فى هذا المنهج مبرر للتفرقة بين العامة والخاصة ، أو بين الجمهور والعلماء من حيث الاستدلال على العقائد .

ثم أوضحت فى المدخل الإرادى كيف أن المنهج الإسلامى يخاطب الإرادة — بالدعوة إلى التسليم .

وفى المدخل العقلى كيف يخاطب العقل بما يرضى تطلعه إلى البحث دون أن يقره على دعوى الاستقلال ، أو القدرة على الوصول إلى المعرفة الكاملة أو اليقينية ، وبينت فى هذا المدخل أنه يمكن فى ظله استمرار قيام علم الكلام بدوره فى مدافعة الخصوم ، أو قيامه بدوره فى تثبيت العقائد إذا قيدنا العقل بحدوده التى تلزمه بأن يقف من الشرع موقف التلقى لا موقف الحكم .

ثم بينت فى المدخل الوجدانى كيف أن اعتباره مدخلا للمعرفة الإلهية فى الإسلام لا يعنى اتخاذه حكما ، كما بينت أن المدخل الوجدانى لا يعنى الهوى المضل ، وإنما يعنى كونه وعا للشعور بأنواعه المختلفة .

وأوضحت أن المنهج الإسلامى يتوجه إلى المدخل الوجدانى فى مسائل العقيدة المختلفة فى الإلهيات ، والنبوات والسمعيات وغيرها .

ثم بينت فى القسم الثالث من الفصل مدارج الوصول إلى اليقين حيث يبدأ تلقى المعرفة بالإسلام ويتوسط بالإيمان ، وينتهى إلى الإحسان وفى الإحسان يحصل اليقين .

ورجعت لإمكان الإسلام فى البداية حيث يحدث التسليم بالإرادة الحرة دون اشتراط أن تهدأ خطرات القلب أو تخمد شكوكه ، وما دام المسلم قد أسلم نفسه لله فهو مدارج المنهج الإسلامى ينتقل فيه من بدايته إلى وسطه إلى غايته السعيدة ألا وهى اليقين .

وفي تقديري أن النتائج الرئيسية لهذه الدراسة أربعة:

الأولى : أن علم الكلام — وبخاصة عند المعتزلة والأشاعرة ومن جرى جريهم — لم يكن يذهب إلى القرآن الكريم ليستدل به على العقائد الأساسية ، وإنما يذهب إليه ليستشهد به على صحة ما يذهب إليه أولاً بالعقل النظري المستقل .

الثانية : أن ما استند إليه علم الكلام من أن العقل النظري المستقل يمكنه أن يصل إلى اليقين غير صحيح ، ومن هنا فإن هذا العقل ليس له أولوية على النص .

الثالثة : أن استناد علم الكلام إلى العقل النظري المستقل في أصول العقائد الأساسية أوقعه في الدور الباطل الذي ظن أنه يهرب منه بهذا الاستناد .

وهذا يؤدي إلى فقدان البنيان العقلي لعلم الكلام لمبررات وجوده ، ومبررات وجوبه على السواء .

الرابعة : أن مبدأ التسليم للنص تسليماً مطلقاً ابتداءً ليس قاصراً على المسلمين سلفاً ، وإنما هو موجه إلى الإنسان من حيث هو ، وهذا ينفي عنه تهمة الوقوع في الدور الباطل .

مستقبل علم الكلام على ضوء هذه الدراسة :

أرى أن هذه الدراسة تسهم في تكوين الخطوط الأساسية لما ينبغي أن يكون عليه علم الكلام في المستقبل ، وهذه الخطوط في تقديري يلتقي عندها الاسلام والفكر الانساني المعاصر في حركته نحو المستقبل ، وهي :

أولاً : عدم المغالاة في قدرة العقل ، وإسقاط الفلسفة اليقينية ، وإحلال البحث العلمي المنظم محلها .

ثانياً : تبسيط النظر في العقيدة وتوحيد منهجه وجعله ملائماً للمستويات الإنسانية كلها .

ثالثاً : الاعتراف بالإنسان في مجرعه قواه النفسية المختلفة إرادية وعقلية وجدانية .

وتوجيه الاعتقاد إلى هذا المجموع .

رابعاً : تمكين الإنسان من الاعتقاد الذي يتجاوب مع النزعة العملية .

خامساً : البحث عن مصدر فوق الإنسان ينفذ الإنسان من الخيرة التي أنشبت أظفارها في جميع الاتجاهات :

وهذا يتحقق بالرجوع المباشر إلى الأصول الشرعية للاعتقاد ، في الكتاب والسنة ، والسيرة النبوية ، وهذه الأمور جميعاً تتمثل في « منهج التسليم » ، باعتباره منهجاً صالحاً للإنسان من حيث هو كذلك ، وهذا المنهج هو ما تزعم هذه الدراسة أنها قامت بإحيائه :

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

الحديث الشريف

الأخضرى

١ - متن السلم فى المنطق

مع شرح الإمام محمد بن الحسن البنائى ، وحاشيه للعلامة على قصارة .
الطبعة الأولى للطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣١٨ هـ

الأسفراينى

أبو المظفر الأسفراينى ت ٤٧١ .

٢ - التبصير فى الدين بتعليق الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثرى
طابع مطبعة الأنوار ١٩٤٠ م

الأسنوى

الإمام جمال الدين الأسنوى ت ٧٧٢ هـ

٣ - نهاية السؤل

فى شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البياضوى ت ٦٨٥ هـ
المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ

الأسعرى

الإمام أبو الحسن على بن اسماعيل الأسعرى ت ٣٣٠ هـ

٤ - اللمع فى الرد على أهل البدع والزيغ بتحقيق د . حمودة غرابة .
نشر مكتبة الخانجى ، طابع مطبعة مصر عام ١٩٥٥ م ،

٥ - مقالات الإسلاميين .

بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد

نشر مكتبة النهضة المصرية الطبعة الأولى لعام ١٩٥٠ م

- ٦ — الإبانة عن أصول الديانة ،
نسخة طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند بجيدر آباد
بمكتبة الأزهر . توحيد — رقم خاص ١٥٩٦ عام ١٢١٠٧ .
٧ — رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام
المطبعة الكاثوليكية ببيروت عام ١٩٥٧

ابن أمير

- العلامة المحقق ابن أمير الحاج ت ٨٧٩ هـ
٨ — التقرير والتحجير شرح العلامة ابن أمير على تحرير الإمام السكال
ابن الهمام ٨٦١ هـ في علم الأصول .
الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية المطبعة الأميرية ١٣١٧ هـ

الإيجي

- الإمام القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي
٩ — المواقف

- بشرحه : للمحقق السيد الشريف على بن محمد الجرجاني ت ٨١٦
وحاشية : لعبد الحكيم السيالكوتي
وحاشية . للمولى حسن جلبي بن محمد شاة الفنارى
طبع بمطبعة السعادة بالقاهرة عام ١٣٢٥ هـ
الباقلاني

- القاضى أبو بكر ابن الطيب الباقلاني ت عام ٤٠٣
١٠ — معجاز القرآن

طبعة دار المعارف ١٩٦٣ هـ

- ١١ — الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به
طبع مؤسسة الخانجي الطبعة الثانية ١٩٦٣ م

١٢ — التمهيد :

طبع دار الفكر العربى بالقاهرة عام ١٩٤٧ م
بتحقيق الدكتور الخضيرى ، والدكتور أبى ريدة .

البخارى أبو عبد الله محمد بن أبى الحسن اسماعيل بن ابراهيم بن
الأخنف يزديه البخارى ت ٢٥٦ هـ

١٣ — صحيح البخارى :

البغدادى :

(عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى ت ٤٢٩ هـ)

١٤ — الفرق بين الفرق

بتحقيق فضيلة الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد
نشر مكتبة محمد على صبيح وأولاده .

البغوى (الإمام أبو محمد الحسين ابن مسعود البغوى الفراء)

١٥ — مصابيح السنة

جزءان طبع المطبعة الخيرية بمصر عام ١٣١٨ هـ

البهى (فضيلة الدكتور محمد البهى من كبار علماء الأزهر المحدثين)

١٦ — الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى .

جزءان الأول طبعة عام ١٩٤٨ والثانى طبعة عام ١٩٥١ م

البياضى (كمال الدين أحمد بن حسام الدين حسن بن سنان يوسف

البياضى الرومى الحنفى المشهور ببياض زادة ت ١٠٩٨ هـ)

١٧ — إشارات المرام فى عبارات الإمام مع مقدمة للشيخ محمد زاهد

الكوثرى وتحقيق وتعليق الشيخ يوسف عبد الرازق طبع

مطبعة مصطفى الخلبى ، القاهرة الأولى عام ١٩٤٩ هـ

(٢٨ - ١ - ١٩٥٨)

البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد البيرونى ت ٤٤٠ هـ)

١٨ — تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة .

طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بجيدرآباد — الدكن .

الهند — عام ١٩٥٨ .

التفتازانى :

العلامة سعد الدين التفتازانى .

١٩ — شرح المقاصد .

طبع أو لنشر :

٢٠ — شرح العقائد النسفية ، مع حواشيه للخيالى ، والعصام ، وعبد

الحكيم طبعة عام ١٩١٣ م بالقاهرة طبعة الكتبي .

ابن تيمية :

٢١ — منهاج السنة ط ١٣٢١ :

٢٢ — الأكليل في المتشابه والتأويل .

ط صبيح ١٩٦٦ .

٢٣ — الإرادة والأمر .

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٩٦٦ .

٢٤ — الفرقان بين الحق والباطل :

ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ط صبيح ١٩٦٩ م

٢٥ — درء تعارض العقل والنقل .

تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم مطبعة دار الكتب بالقاهرة

عام ١٩٧١ م والنسخة القديمة باسم (موافقة صريح العقول

لصحيح المنقول) على هامش منهاج السنة ط ١٣٢١ هـ

٢٦ — شرح العقيدة الإصفهانية طبع الاعتصام بالقاهرة ١٣٨٥ هـ

٢٧ — الرد على المنطقيين .

طبع بمباى ١١٦٨ هـ

٢٨ — نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان

(مختصر السيوطي)

طبعة السعادة بالقاهرة

الجاحظ : (هو عمرو بن بحر الجاحظ وكنيته أبو عثمان ت ٢٥٥ هـ)

٢٩ — الفصول المختارة — جمع الإمام عبد الله بن حسان .

على هامش الكامل للبرد

طبع مطبعة التقدم بالقاهرة عام ١٣٢٢ هـ

عبد الجبار :

قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله

ناظمذاني الأند أبادى توفي ٤١٥ هـ

٣٠ — شرح الأصول الخمسة .

تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم — تحقيق الدكتور

عبد الكريم عثمان .

نشر مكتبة وهبة — الطبعة الأولى لعام ١٩٦٥ م

٣١ — المحيط بالتكليف — جمع الحسن بن أحمد

المجلد الأول تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمي .

نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة طبع الشركة المصرية

للطباعة حسن مدكور وأولاده .

٣٢ — التكليف :

الجزء الحادى عشر من المغنى ،

نشر الدار المصرية للتأليف والترجمة طبس عيسى الحلبي

عام ١٩٦٥.

٣٣ - النظر والمعارف

الجزء الثاني عشر من المغنى فى أبواب التوحيد والعدل

تحقيق الدكتور / ابراهيم بيومى مذكور

نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

ابن الجوزى :

أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزى القريشى ت ٥٩٧ هـ

٣٤ - تليس إبليس .

بتصحيح وتعليق محمد منير الدمشقي طبع إدارة الطباعة المنيرية

٣٥ - مناقب الإمام أحمد بن حنبل .

نشر محمد أمين الخانجي الكتبي مطبعة السعادة ١٣٤٩ هـ

الجوينى :

إمام الحرمين أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله

ابن يوسف بن محمد ابن حيوية الجوينى ت ٤٧٨ هـ

٣٦ - لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة .

بتحقيق د . فوية حسين محمود طبع الدار القومية .

٣٧ - العقيدة النظامية .

نسخة بمكتبة الأزهر توحيد رقم خاص ٤٢٠٧ عام ١٨٥٠ هـ

٣٨ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة .

تحقيق الدكتور محمد يوسف مومني نشر الخانجي عام ١٩٥٠

٣٩ - الشامل في أصول الدين.

تحقيق الدكتور على سامي النشار نشر منشأة المعارف
بالأسكندرية عام ١٩٦٩ م

حب الله:

فضيلة الأستاذ الدكتور محمود حب الله .

٤٠ - الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية .

نشر عيسى الحلبي عام ١٩٤٨ م

حجازي:

فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي .

٤١ - ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي .

طبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م

ابن حزم:

للإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري ت ٤٥٦

٤٢ - الفصل في الملل والأهواء والنحل .

نشر مؤسسة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد .

أبو حنيفة: الإمام الأعظم النعمان بن ثابت ت ١٥٠ هـ

وله من العمر سبعون عاماً .

٤٣ - الفقه الأكبر :

نسخة بمكتبة الأزهر طبع مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية

في الهند بجيـدر آباد عام ١٣٢١ هـ وهي وفقاً لتحقيق الشيخ

الكوثري : الفقه الأبسط رواية أبي مطيع ، وعليها شرح

منسوب لأبي منصور الماتريدي وهو وفقاً للتحقيق المذكور

لابي الليث السمرقندي المتوفى عام ٣٧٣ هـ

مع شرح لابي المذهبى المغنيساوى .

٤٤ — العالم والمتعلم .

رواية أبى مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى ، توفى عام ٢٠٨ هـ .

نسخة بمكتبة الأزهر — توحيد رقم خاص ٤٥٩٧ عام ٥٨٢٤ هـ .

خان :

محمد بن على بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى القنوجى المعروف .

بصديق خان ت ١٣٠٧ هـ

٤٥ — أجمد العلوم نسخة فى ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد طبع الهند

عام ١٢٩٦ هـ .

خفاجى :

فضيلة الدكتور عماد خفاجى سالم .

٤٦ — مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية .

بين النصيين والعقليين .

رسالة دكتوراه (طبع الاستنسل) مكتبة كلية أصول الدين .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤ هـ .

٤٧ — المقدمة :

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

الخوارزمى :

جمال الدين أبى بكر الخوارزمى .

٤٨ — مقيد العلوم ومبيد الجهل .

نسخة بمكتبة الأزهر معارف عامة رقم خاص (١١٤٥) عام (١٦٦٢٥) هـ .

لأبي الليث السمرقندي المتوفى عام ٣٧٣هـ

مع شرح لأبي المذهبى المغنيساوى .

٤٤ — العالم والمتعلم .

رواية أبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندى ، توفى عام ٢٠٨هـ .

نسخة بمكتبة الأزهر — توحيد رقم خاص ٤٥٩٧ عام ٥٨٢٤هـ .

خان :

محمد بن على بن حسن بن على بن لطف الله الحسينى القنوجى المعروف .

بصدق خان ت ١٣٠٧هـ

٤٥ — أبعاد العلوم نسخة فى ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد طبع الهند .

عام ١٢٩٦هـ .

خفاجى :

فضيلة الدكتور عماد خفاجى سالم .

٤٦ — مناهج التفكير فى العقيدة الإسلامية .

بين النصيين والعقليين .

رسالة دكتوراه (طبع الاستنسل) مكتبة كلية أصول الدين .

ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمى ت ٧٨٤هـ .

٤٧ — المقدمة :

نشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة .

الخوارزمى :

جمال الدين أبى بكر الخوارزمى .

٤٨ — مفيد العلوم ومفيد المغموم .

نسخة بمكتبة الأزهر معارف عامة رقم خاص (١١٤٥) عام (١٦٦٢٥)

ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة الطبعة الرابعة عام ١٩٥٧ م

ديكارت :

رينيه ديكارت ١٥٩٦ - ١٦٥٠ م فيلسوف فرنسى .

٥٩ - التأويلات فى الفلسفة الأولى .

لديكارت ترجمة الدكتور عثمان أمين نشر مكتبة القاهرة
الحديثة عام ١٩٦٥ .

الرازى :

أبو الفضائل أحمد بن المظفر بن المختار المعروف بالرازى من
رجال القرن السابع الهجرى .

٥٧ - حجج القرآن لجميع أهل الملل والأديان .

نسخة طبع مطبعة الموسوعات بباب الخلق عام ١٣٢٠ هـ موجودة
بمكتبة الأزهر توحيد ٢٠٠ خاص ٢٢٣٥٦ عام

الرازى :

الإمام غفر الدين محمد بن عمر الرازى ت ٦٠٥ هـ

٥٨ - اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين .

نشر مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٣٨ م

٥٩ - مناقب الإمام الشافعى .

نسخة بمكتبة الأزهر تاريخ رقم خاص ٣٩٣٦ عام (١٦٢٧١)

٦٠ - المطالب العالية .

تحقيق الدكتور مصطفى عمران .

رسالة دكتوراه (طبع انقسنسل) مكتبة كلية أصول الدين .

٦١ — أساس التقديس :

طبع مطبعة كردستان العلمية بمصر عام ١٣٢٨ هـ

٦٢ — محصل أنظار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين

مذيل بتلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسي وحاشيته .

ومعالم أصول الدين للإمام غفر الدين الرازي بالمطبعة الحسنية

٥١٣٢٣ هـ

٦٣ — مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير طبعة عام ١٣٠٨ هـ

بالمطبعة العامرة الشرفية .

ابن رشد :

العلامة أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد

ت ٥٩٥ هـ

٦٤ — مناهج الأدلة في عقائد الملة .

تقديم وتحقيق د . محمود قاسم الطبعة الثانية ١٩٦٤ .

زادة :

خوجة زادة ت ٨٩٣ هـ

٦٥ — تهافت الفلاسفة ، على هامش تهافت الفلاسفة للغزالي ، وتهافت

التهافت لابن رشد طبعة المطبعة الخيرية عام ١٣١٩ هـ

الزركشي :

الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . (ت ٧٩٤ هـ)

٦٦ — البرهان في علوم القرآن بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم

أربعة أجزاء - الطبعة الأولى عام ١٣٧٦ هـ طبع عيسى البابي

الحلي .

الزنجشري الإمام أبو القاسم محمود بن عمر الزنجشري الخوارزمي

ت ٥٢٨ هـ .

٦٧ — الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل

طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٨ هـ

زيدان محمود زيدان :

٦٨ — ولیم جیمس طبع دار المعارف عام ١٩٥٨ .

ابن سینا .

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ٤٢٨ هـ

٦٩ — الإشارات والتنبيهات .

بشرح الطوسي .

وتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف عام ١٩٥٨ م .

السيوطي :

الإمام جلال الدين بن عبد الرحمن السيوطي ت ٩١١ هـ

٧٠ — الجامع الصغير .

طبع المطبعة الخيرية عام ١٣٢١ هـ

٧١ — صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام .

تعليق ونشر الدكتور علي سامي النشار .

الطبعة الأولى مطبعة السعادة بالقاهرة .

الشاطبي :

الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو اسحاق

الشهير بالشاطبي ت ٧٩٠ هـ

٧٢ — الاعتصام :

طبعة مطبعة المنار بمصر عام ١٣٣٢ هـ

الشافعي :

الإمام محمد بن إدريس الشافعي ت ٢٠٤

٧٣ - الرسالة

تحقيق أحمد شاكر

الطبعة الأولى ١٩٤٠ م مطبعة الحلبي

الشامى

الامام محمد بن يوسف الصالحى الشامى المتوفى ٩٤٢ هـ

٧٤ - سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد

الجزء الثانى

تحقيق الدكتور مصطفى عبد الواحد نشر المجلس الأعلى للشئون

الإسلامية لسنة ١٩٧٤ م

الشهرستانى

الامام أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستانى ت (٥٣٧ م وقيل ٥٣٩ هـ

وقيل ٥٤٩ هـ

٧٥ - الملل والنحل

بتحقيق فضيلة الدكتور محمد بن فتح الله بدران

جزءان : نشر مكتبة الانجلو المصرية عام ١٩٥٦ م

٧٦ - نهاية الاقدام فى علم الكلام

نشر مكتبة المثنى ببغداد

الطحاوى

حجة الاسلام أبو جعفر أحمد بن سلامة الطحاوى المتوفى عام ٣٢١ هـ

٧٧ - بيان السنة والجماعة

طبع المطبعة الكريمة ببلدة قران عام ١٣٢٠ هـ

الطويل

الدكتور توفيق الطويل

٧٨ - أسس الفلسفة

طبعة مطبعة النهضة المصرية ١٩٥٨

فضيلة الامام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر

٧٩ - التفكير الفلسفي في الاسلام

الطبعة الثالثة عام ١٩٦٨ م

٨٠ - الاسلام والعقل

نشر دار الكتب الحديثة ، مطبعة نخيمر

٨١ - دلائل النبوة ومعجزات الرسول

نشر دار الانسان عام ١٩٧٤

فضيلة الامام الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق أستاذ الفلسفة

الاسلامية وشيخ الأزهر عام ١٩٤٦ م

٨٢ - التمهيد في تاريخ الفلسفة الاسلامية

الطبعة الثانية عام ١٩٥٩ م

ابن عساكر (علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين

المعروف بابن عساكر الدمشقي الملقب ثقة الدين ت ٥٧١ هـ)

٨٣ - تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الامام أبي الحسن الأشعري

بمقدمة للشيخ محمد زاهد الكوثري نشر القدسي بدمشق عام ١٣٤٧ هـ

غرابة

فضيلة الدكتور حمودة غرابة

٨٤ - الأشعري

نشر مكتبة الخانجي بمصر عام ١٩٥٣

- ٨٥ - ابن سينا بين الدين والفلسفة
طبعة مجمع البحوث الاسلامية
الغزالي (الامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي توفي ٥٠٥هـ)
٨٦ - احياء علوم الدين - الجزء الأول طبع المطبعة اليمنية لأصحابها
مصطفى البابي الحلبي وأخوته
٨٧ - الجوامع العوام عن علم الكلام - ضمن مجموعة من رسائل الامام
الغزالي نشر مكتبة الجندي ، طبع شركة الطباعة الفنية المتحدة بالقاهرة .
٨٨ - المنقذ من الضلال
بتعليق الدكتور عبد الحليم محمود
الطبعة السابعة ١٩٧٢ م ١٣٩٢ هـ
٨٩ - الاقتصاد في الاعتقاد
طبع المطبعة الادبية بالقاهرة الطبعة الأولى
٩٠ - ميزان العمل
بتحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف عام ١٩٦٤
٩١ - تهافت الفلاسفة
تحقيق الدكتور سليمان دنيا طبعة دار المعارف الثانية
٩٢ - معارج القدس ، طبعة مطبعة الاستقامة ، نشر المكتبة التجارية
الكبرى

ابن قتيبة

- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦ هـ
٩٣ - الاختلاف في اللفظ
طبع مطبعة السعادة عام ١٣٤٩ هـ

٩٤ - تأويل مختلف الحديث

نشر مكتبة الكلية الأزهرية بالقاهرة

ابن قيم الجوزية

أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي المعروف بابن قيم

لجوزية دمشق ت ٧٥١ هـ

٩٥ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة

جزءان

نشر المكتبة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ

٩٦ - زاد المعاد طبعة الحلبي ١٩٥٠ م

٩٧ - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعتلة والجهمية

طبع إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٥١ هـ

كانت

عما نويل كانت ، فيلسوف ألماني ١٧٢٤ ، ١٨٠٤ م

٩٨ - مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما

ترجمة الدكتور نازلي اسماعيل حسين ، والدكتور عبد الرحمن بدوي

نشر دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م

كرم (يوسف كرم)

٩٩ - تاريخ الفلسفة الحديثة

نشر دار المعارف بمصر عام ١٩٥٧

١٠٠ - تاريخ الفلسفة اليونانية

الطبعة الرابعة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٥٨ م

كولبة

١٠٢ - ازفلد كولبة

المدخل إلى الفلسفة

ترجمة وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام ١٩٤٣

كولينز

جيمس كولينز

١٠٣ - الله في الفلسفة الحديثة

ترجمة فؤاد كامل نشر مؤسسة فرانكلين عام ١٩٧٣

ابن المرتضى (محمد بن إبراهيم بن علي ابن المرتضى المعروف

بـابن الوزير ت ٨٤٠ هـ)

١٠٣ - ايثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق

طبعة مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة عام ١٣١٨

١٠٤ - البرهان القاطع

طبعة القاهرة ١٣٤٩ هـ

مسلم

الامام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري

ت ٢٦١ هـ

١٠٥ - صحيح مسلم

النسفي

الامام رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين أبو المعين النسفي

توفي عام ٥٠٨ هـ

١٠٦ - بحر الكلام في علم التوحيد طبع مطبعة كردستان العلمية
بالقاهرة عام ١٣٢٩ هـ

المقدسى : أبو زيد أحمد بن سهل البلخي وهو المظهر بن طاهر المقدسى ،
من رجال القرن الرابع .

١٠٧ - البدء والتاريخ
نسخة من ستة أجزاء ، نشرة كلبان هوار ، مكتبة المثنى ببغداد
ومؤسسة الخانجي بمصر .

الملطى : الامام الفقيه المحدث الثقة أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن
الملطى الشافعى ت ٣٧٧ هـ

١٠٨ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع
بتحقيق ومقدمة الشيخ محمد زاهد الكوثرى مطبعة محمد أمين الخانجي
نشر عام ١٩٤٩ م

موسى : فضيلة الدكتور محمد يوسف موسى

١٠٩ - القرآن والفلسفة طبعة دار المعارف طام ١٩٥٨

هيرم : ديفيد هيوم ، فيلسوف انجليزى ١٧١١ - ١٧٧٦ م

١١٠ - محاورات في الدين الطبيعى

ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى مع تصدير للدكتور عثمان أمين
نشر مكتبة القاهرة الحديثة الطبعة الاولى طام ١٩٥٦

الواحدى

أبو الحسن على بن أحمد بن محمد بن على ابن متويه المعروف بالواحدى
النيسابوزى ت ٤٦٨ هـ

١١١ — أسباب النزول

نسخة بمكتبة الأزهر تحت رقم ١٥٦ خاص ، ١٣٦٨ عام ضبع
عام ١٣١٥ هـ

يحيى هاشم حسن فرعل

١١٢ — نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية في الاسلام

طبعة بمجمع البحوث الاسلامية ١٩٧٢ م

١١٣ — عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الاسلام

طابع بمجمع البحوث الاسلامية عام ١٩٧٢

تم بعون الله وحده

وختاماً .

فإني لأنوجه إلى الله سبحانه وتعالى بالحمد والثناء على ما وفقني إليه ،
وأعانني عليه .

فهو وحده المحمود المستعان .

وهو وحده الهادي إلى صراط مستقيم .

وأرجو منه سبحانه وتعالى أن يهديني إلى إخلاص النية له .

وأن يتقبل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم .

وأن يكفر به من سيئاتي .

إنه نعم المولى ونعم المجيب .

بجى هاشم

القاهرة ٧ جمادى الآخرة ١٣٩٨

١٤ مايو ١٩٧٨

كتب للمؤلف

صدر المؤلف :

١ - الكتاب الأول من جوانب التفكير في العقيدة الإسلامية -
بمعنوان : نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية .

٢ - الكتاب الثاني من جوانب التفكير في العقيدة الإسلامية
بمعنوان : عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام .
الطبعة الأولى عام ١٩٧١ هـ

٣ - معالم شخصية المسلم « التكوين الأسامي »

تعريف بالمؤلف

- ١ - ولد بالقاهرة في ٤ فبراير ١٩٣٣ ، في أسرة ترجع في أصلها إلى قرية بني عديات ، من صعيد مصر .
وكنه والده الشيخ حسن محمد فرغل أستاذ آ لعلم الكلام والمنطق بكلية أصول الدين بالأزهر .
- ٢ - حصل على الشهادة العالية من كلية أصول الدين عام ١٩٥٨ .
- ٣ - حصل على إجازة تخصص التدريس من الأزهر عام ١٩٥٩ .
- ٤ - عمل مدرساً للتوحيد والتفسير ، والحديث بمعاهد الأزهر لابتداء من عام ١٩٥٩ .
- ٥ - انتدب للعمل بمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر في عام ١٩٦٤
- ٦ - عمل مديراً للسكرتارية الفنية بمجمع البحوث الإسلامية في الفترة من ١٩٦٩ إلى ١٩٧١ م
- ٧ - حصل على الماجستير في العقيدة والفلسفة في عام ١٩٧٠ .
- ٨ - عين مدرساً مساعداً بكلية أصول الدين في قسم العقيدة والفلسفة عام ١٩٧١
- ٩ - حصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٦ ثم عين مدرسا للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر .
- ١٠ - انتدب مديراً لمكتب فضيلة الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر في الفترة من فبراير ١٩٧٤ إلى ١٩٧٥ .
- ١١ - انتدب مستشاراً خاصاً لفضيلة الإمام الأكبر لثئون بمجمع البحوث الإسلامية في ١٩٧٥ .
- ١٢ - انتدب مديراً عاما لمكتب شيخ الأزهر في عام ١٩٧٧ .
- ١٣ - نقل مدرسا للعقيدة والفلسفة بكلية الدعوة الإسلامية عام ١٩٧٧
- ١٤ - دعى استاذاً زائراً لجامعة أم درمان الإسلامية لمدة شهر في ديسمبر ١٩٧٧

فهرس الكتاب

المفحة

المقدمة ٤

الباب الأول

٢٨ مسائل علم الكلام في القرآن الكريم

١٨٨ المدخل

مشكلة النظر العقلي في القرآن الكريم

١٨ وجوب النظر عند المتكلمين ١٨

١٨ رأى أصحاب المعارف من المعتزلة ١٨

١٩ احتياج أصحاب المعارف بالقرآن الكريم ١٩

٣٠ رأى المعتزلة عموما واستشهادهم بالقرآن الكريم ٣٠

٢٠ رأى الأشاعرة واستشهادهم بالقرآن الكريم ٢٠

٢١ رأى ابن تيمية واستشهاداه ٢١

٢٢ تشجيع القرآن الكريم على النظر العقلي ٢٢

الفصل الأول

٣٧ مسألة اثبات وجود الله

٣٧ تمهيد تاريخي للمشكلة ٣٧

٢٩ الاستدلال على وجود الله عند المعتزلة ٢٩

٢٩ عند أصحاب المعارف ٢٩

٢٩ عند النظام ٢٩

٢٩ عند المعتزلة عموما ٢٩

٣٠ الاستدلال على وجود الله عند الأشاعرة ٣٠

٣٠ عند الشيخ الأشعري ٣٠

٣١ عند القاضي الباقلاني ٣١

الصفحة

٢٣	عند امام الحرمين
٢٤	عند الامام الغزالي
٢٥	تقضى بعض الاصول التي قام عليها دليل المتكلمين
٢٩	الاستدلال على وجود الله عند السلفيين
٣٩	عند الامام أبي حنيفة
٤٠	عند الامام الشافعي
٤٠	تقد ابن تيمية لمسالك المعتزلة والاشاعرة
٤١	معرفة وجود الله عند ابن تيمية
٤٥	رأى ابن القيم
٤٥	الاستدلال على وجود الله عند الحكماء
٤٨	تقد دليل الحكماء
٤٩	تقد الحكماء لدليل المتكلمين
٥٤	تقد ابن تيمية لدليل الحكماء
٥٥	الاستشهاد بالقرآن الكريم
٥٧	قدم العالم بين الفلاسفة والمتكلمين

الفصل الثاني

مسألة اثبات صدق الرسول

٦٥	تمهيد تاريخي للمشكلة
٦٦	مشكلة تصديق الرسول في القرآن الكريم
٧٠	تزايد ظهور المشكلة
٧٢	رأى الامام أبي حنيفة في طريق التصديق
٧٢	رأى الامام الشافعي في طريق التصديق
٧٢	رأى أوائل المتكلمين
٧٣	الطريق إلى تصديق الرسول عند المعتزلة

الصفحة

٧٥	معجزات سيدنا محمد ﷺ عند المعيزة
٧٥	إقامة وجوه إعجاز القرآن الكريم
٧٨	الطريق إلى تصديق الرسول عند الأشاعة (المعيزة)
٧٩	وجه دلالة المعيزة
	(نقد المعيزة للأشاعة والأشاعة)
٨٠	(للمعيزة في وجه دلالة المعيزة عند كل
٨١	معجزات سيدنا محمد ﷺ عند الأشاعة
٨١	إقامة وجوه إعجاز القرآن الكريم
٨٣	الطريق إلى تصديق الرسول عند التبيين
٨٣	المعيزة ليست هي الطريق الوحيد
٨٤	وجه دلالة المعيزة عندهم
٨٤	عصمة الرسول
٨٤	رأى المعيزة
٨٥	رأى الأشاعة
٨٦	رأى ابن تيمية

الفصل الثالث

مسألة اثبات المعاد

٨٨	تمهيد
٨٩	المذاهب في المعاد
٩٠	مذهب المعيزة
٩٠	أولا : اثبات القدرة على الاعادة
٩١	ثانيا : اثبات وجوب الاعادة
٩٣	ثالثا : اثبات كيفية الاعادة

الصفحة

٩٤	المعتزلة يشيرون المعاد عقلا وسمعا
٩٥	مذهب الأشاعرة
٩٥	استدلال الشيخ الأشعري بالقرآن
٩٦	تقرير صاحب المواقف والمقاصد للدليل من القرآن الكريم
٩٩	تقرير ابن تيمية للدليل من القرآن الكريم
١٠١	اختلاف المتكلمين في :
	١ — هل تكون الاعداء بعد الفناء أو يجمع ما تفرق
	٢ — هل يعاد المردوم بعينه أو يعاد مثله

الفصل الرابع

١٠٢	أجمال الاستشهاد بالقرآن الكريم في المسائل
	التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين

١٠٢	ابتداء التفكير في المخلوق أم في الخالق
١٠٣	الاستشهاد على حدوث العالم
١٠٤	القول بالصفات الزائدة على الذات ، أو نفيها
١٠٥	القول بالكف عن الكلام في ذات الله
١٠٥	المقدورات والمعلومات لها حد تفتى إليه
١٠٦	القول بحدوث العلم لله
١٠٦	القول بحدوث الإرادة لله
١٠٦	القول بإرادة الله للمعاصي
١٠٧	القول باختصاص الله للمؤمنين بالهداية واللفظ
١٠٨	القول بعدم إرادة الله للمعاصي
١٠٩	القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله
١١٠	القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد
١١١	القول بقدوم صفة الكلام وقدم القرآن
١١٣	القول بخلق القرآن

الصفحة

اثبات الصفات الموهمة للتشبيه	١١٤
أصحاب مذهب التنزيه	١١٥
مسألة الرؤية	١٢٠
القول بالتغاير بين الرسول والنبي أو عدم التغاير	١٢١
القول بعصمه الرسول	١٢٢
القول بحواز المعصية على الرسول	١٢٣
القول بالوحدة بين الإيمان والإسلام	١٢٤
القول بالتغاير بين الإيمان والإسلام	١٢٤
القول بأن الإيمان غير العمل	١٢٥
القول بأن الإيمان قول وعمل وعقد	١٢٥
القول بأن الإيمان يزيد وينقص	١٢٥
انقسام المعاصي إلى صفائر وكبائر	١٢٦
القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً	١٢٧
القول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن	١٢٨
الكلام في العقل والنفس والروح	١٢٩
الاستشهاد بالقرآن على نظرية العقل عند الحكماء	١٢٩
القول في الملائكة هل هم معصومون ؟	١٣١
القول في الملائكة هل هم أفضل من الأنبياء ؟	١٣٢
اثبات عذاب القبر	١٣٢
القائلون بنفي عذاب القبر	١٣٣
الميزان — المحاسبة — نطق الجوارح — الصراط	١٣٤
القائلون بالشفاعة	١٣٤
القائلون بنفي الشفاعة	١٣٥
القائلون بأبدية الجنة والنار	١٣٥
القائلون بفتنهما	٣٥

الصفحة

١٣٥	القائلون بأنهما مخلوقتان الآن
١٣٦	تعقيب وسؤال

الباب الثاني

١٣٧	نظرية المعرفة عند المتكلمين
-----	-----------------------------

الفصل الأول

١٣٧	عرض نظرية المتكلمين في المعرفة
-----	--------------------------------

١٣٧	مدخل : كيف نجيب على سؤال الباب الأول
-----	--------------------------------------

القسم الأول

١٤٠	طبيعة المعرفة
-----	---------------

١٤٠	النظر
١٤١	العلم مطلقا
١٤٤	العلم ضروريا أو نظريا
١٤٦	أنواع العلم الضروري
١٤٨	إفادة النظر العلم
١٤٩	فاعل العلم
١٥٣	العلم واليقين
١٥٥	النظر : هل يفيد الظن
١٥٧	وجوب النظر

القسم الثاني

١٦٢	أداة المعرفة
-----	--------------

١٦٢	العقل في الفلسفة الإسلامية وصلاته بالمتكلمين الإشاعرة
١٦٤	العقل النظري ومراقبه

الصفحة

١٦٧	العقل عند المعتزلة
١٦٧	العقل العملي

القسم الثالث

١٦٩	طرق المعرفة
١٦٩	صور الأدلة
١٧٣	مصادر الأدلة عند أهل السنة
١٧٤	الخبر
١٧٨	مصادر الأدلة عند المعتزلة

القسم الرابع

١٨١	ميدان المعرفة
١٨١	ميدان المعرفة وأداتها عند أسلاف المعتزلة
١٨٢	الرسائل عند المعتزلة
١٨٨	ميدان المعرفة العقيدية عند الأشاعرة
١٩٣	مقارنة الدليل النقلى بالدليل العقلى فى أصول العقيدة
١٩٦	سيادة العقل فى أصول العقيدة
١٩٧	رأى السلف الأول فى ميدان المعرفة العقيدية وأداتها
٢٠١	اتجاه جديد فى الميدان السلطى
٢٠٢	النييمون

القسم الخامس

٢٠٧	امكان المعرفة
٢٠٨	مذهب رد الحسيات والجواب عليه
٢٠٩	مذهب رد البدهييات والجواب عليه
٢١٢	مذهب رد الحسيات والبدهييات معا والجواب عليه

الصفحة

٢١٤	مذهب السمنية في اشتراط عدم المعارض العقلى والجواب عليه .
٢١٥	مذهب انكار افادة النظر العلم الالهى
٢١٥	مذهب التعليمين وجوابه

الفصل الثانى

٢١٧	تقد نظرية المتكلمين فى المعرفة
-----	--------------------------------

القسم الاول

٢١٧	حول طبيعة المعرفة
٢١٧	العلوم الضرورية
٢٢٠	التفاوت فى العلوم الضرورية
٢٢٢	موقف الفكر الحديث من البدهيات
٢٢٤	الثقة فى العلوم الضرورية متوقفة على الثقة فى مصدرها
٢٢٦	نتيجة نقد العلوم الضرورية
٢٢٧	بين المعرفة الحسية والعقلية
٢٣٢	النتيجة : انحسار العقل إلى مستوى الظن
٢٣٤	المتكلمون واحساس خفى بعدم القدرة على اليقين العقلى

القسم الثانى

٢٣٨	حول طرق المعرفة
٢٣٨	نقد القياس البرهانى
٢٣٩	نقد قياس الغائب على الشاهد
٢٤١	نقد دلائل مالا دلائل عليه يجب نفيه
٢٤٢	مقدمات أخرى ضعيفة
٢٤٣	استحالة الحكم بعدم المعارض العقلى

الصفحة

القسم الثالث

- ٢٤٤ حول ميدان المعرفة
- ٢٤٤ كيف استعمل المتكلمون الدليل العقلي والقي في الأصول العقيدة
- ٢٤٤ رأى الامام الغزالي وتطبيق له
- ٢٤٦ الدلالة العقلية هي السائدة عند المتكلمين في جميع الأصول العقيدة
- ٢٤٦ العقل هو أساس معرفة المحكم والمقشابه عند المتكلمين
- المنهج اللغوي لابن قتيبة في حل مشكلات العلاقة بين الدليل العقلي والعقلي
- ٢٤٧ في أصول العقيدة
- ٢٥١ النتيجة : الدلالة العقلية فمقد أولويتها على الدلالة النقلية

القسم الرابع

صدوع في البناء العقلي لعلم الكلام

- ٢٥٢ دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست عقلية
- ٢٥٧ الالتزام العقلي في علم الكلام ومحظوراته
- ٢٦٣ صعوبة مسلك المتكلمين

القسم الخامس

- ٢٦٦ المواقف الأخيرة لبعض علماء الكلام

القسم السادس

- ٢٧١ انهياء البناء العقلي لعلم الكلام اجمالاً
- ٢٧٢ الدور الذي وقع فيه علم الكلام في اقامة البناء العقلي لهذا العلم
- ٢٧٣ الدور الذي وقع فيه علم الكلام في ايجاب البناء العقلي لهذا العلم

القسم السابع

- ٢٧٥ جواب سؤال « الباب الاول »
- ٢٧٥ سبب الوقوع في التضارب

الصفحة

٢٧٧	• • • • •	قضية الوثوق الكامل في العقل
٢٨٤	• • • • •	رأى المؤلف في دور العمل في ميدان المعرفة العقديّة
٢٨٨	• • • • •	التسليم التام للرسول له منطق يعم الإنسانية

الباب الثالث

٢٨٩	الأصول الشرعية وإحياء منهج التسليم
-----	------------------------------------

الفصل الأول

٢٩٩		التجرد من الشك
٢٨٠	• • • • •	تمهيد عن استحالة اليقين العقلي
٢٩١	• • • • •	مذاهب الشك لا تمس الضرورة العملية
٢٩٤	• • • • •	الضرورة العملية تزيح الشك من طريق معرفة الله
٢٩٩	• • • • •	العلم العمل
٣٠٢	• • • • •	الضرورة العملية

الفصل الثاني

٣٠٥	التعرض لمعرفة الله
-----	--------------------

القسم الأول

٣٠٥	• • • • •	الإنذار ،
٣٠٥	• • • • •	الإنذار بداية المنهج الشرعي
٣٠٥	• • • • •	كما جاء في القرآن الكريم
٣٠٧	• • • • •	كما جاء في الحديث النبوي
٣٨٠	• • • • •	كما جاء في السيرة النبوية
٣١١	• • • • •	أولية الإنذار أولية منهجية
٣١٢	• • • • •	أولية الإنذار من ذاتيات المنهج
٣١٤	• • • • •	معنى الضرورة العملية في الإنذار

الصفحة

٣١٥	• • • • •	رأى العلامة ابن الوزير
٣١٥	• • • • •	رأى الامام الغزالي
٣٢١	• • • • •	رأى بعض المتكلمين
٣٢٢	• • • • •	رأى من الفلسفة الحديثة
٣٢٣	• • • • •	دفاع عن ظنية الضرورة العملية

القسم الثاني

٣٢٧ التصديق

٣٢٧	• • • • •	طريق القرآن إلى معرفة صدق الرسول
٣٣٣	• • • • •	تصديق خديجة والصحابة رضى الله عنهم
٣٣٤	• • • • •	تصديق هرقل
٣٣٦	• • • • •	رأى الامام الغزالي في طريق التصديق
٣٤١	• • • • •	رأى ابن خلدون
٣٤٣	• • • • •	طريق تصديق الرسول بين الطريقة العقلية والعادية
٣٤٣	• • • • •	نظرة القرآن إلى المعجزة

الفصل الثالث

٣٤٨ تلقى المعرفة الالهية

القسم الاول

٣٤٩ مصدر المعرفة

٣٤٩	• • • • •	نظرية المعرفة في القرآن الكريم
٣٥٦	• • • • •	أصول الهداية
٣٦١	• • • • •	مؤيدات من علم الكلام والفلسفة الحديثة
٣٦٢	• • • • •	مكانة الرسول في إيصال المعرفة الالهية والكلام عن التقليد
٣٦٧	• • • • •	تلقى المعرفة الالهية لابعنى الالهام الصوفي الخاص

الصفحة

القسم الثاني

مورد المعرفة

٣٧١

٣٧١ الانسان بقواه العقلية والوجدانية والارادية جميعا هو مورد المعرفة

٣٧٩ المنهج الشرعى عام للمستويات العقلية كلها

٣٨١ مناقشة للقائلين بالتقاءات في المنهج بين العامة والخاصة

المدخل الارادى للمعرفة

٣٨٢ الارادة والتسليم

٣٨٤ رأى طائفة من الفلاسفة والعلماء

٣٨٦ طائفة من الآيات المتوجمة لارادة

٣٨٦ في الالهيات

١٨٦ في النبوات

٣٨٩ في السمعيات

٣٨٩ في العمليات

المدخل العقلى

٣٩١

٣٩١ المراد بالعقل والنظر في هذا المقام

٣٩٢ التوجه للعقل ليس تحكما له

٣٩٣ طائفة من الآيات المتوجمة للعقل

٣٩٣ في الالهيات

٣٩٣ في النبوات

٣٩٤ في السمعيات

٣٩٥ في الدفاع عن العقيدة

المدخل الوجدانى

٣٩٧

٣٩٧

المقصود بالوجدان

الصفحة

الوجدان طريق وليس حكما	٢٩٨
مؤيدات لاعتبار الوجدان مرحلا	٢٩٨
طائفة من الآيات المتوجهة للوجدان	٤٠٠
في الالهيات	٤٠٠
في النبوات	٤٠١
في السمعيات	٤٠٢

القسم الثالث

الوصول إلى اليقين

٤٠٣

الاسلام بداية يتلوها الايمان ثم الاحسان	٤٠٤
المغايرة بين الاسلام والايمان	٤٠٦
الايمان يزيد وينقص	٤٠٨
الوصول إلى الاحسان هو الوصول إلى اليقين	٤٠٨

الخاتمة

٤١٠

مستقبل علم الكلام على ضوء هذه الدراسة	٤٢٩
مقرر المصادر والمراجع	٤٣١

تصويب الأخطاء المطبعية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢	١٨	بالإيمان	بالإيقان
١٦٠	٦	راها فيه	أراه فيها
١٨٠	٦	المعارك	المعارف
٥٤	١	عند	عنه
٥٥	٥	المتكلمون	المتكلمين
٦١	١٣	وغيرها	وغيره
٧٠	٢٠	دليلة	كليلة
٧٠	الهامش	أبي المقنع	ان المقنع
٧١	٩	المعاني	المعاش
٧٤	٢	للاستدلال	لا الاستدلال
٧٦	٩	وتقريره	وتقريره لهم
٨٣	١	القرآن	بالتقرآن
٨٣	١٥	مدى	مدعى
٨٨	٧	درن	دون
٩٦	٢٤	من زمن	إلى زمن
٩٨	٥	الأمكن	الإمكان
١٠٤	١٦	إنما	أنما
١٠٤	٢١	٣٥	٥٧ ، ٥١
١٠٧	١٧	وأجزاؤه	ولأجزائه
١٠٩	٢٢	العبادة	العباد
١٤٣	١٠	عالمين	عالمين
١٠٦	هامش ٥	ومن المعلوم الخ	تلتحق بالهامش
			رقم ٤

الصفحة	السطر	الخطأ	للمصواب
١٦٣	١٦	المشكلة	المشكاة
١٧١	١٩	وجود	وجد
١٧٢	١٨	النوعى	اللى
١٧٥	٨	بالحسى	بالحس
١٧٧	٧	الهيئة	ألوهيته
١٩٩	٣	متعلق	متعلقا
٢١٢	٩	وتعلقهما	وتعلقهما
٢١٢	١٠	العقل	التعقل
٢١٣	٢	مرجع	مرجح
٢٣٥	١٣	المتوحة	المتوجه
٢٣٥	١٩	التي	التي هي
٢٣٦	٥	العلوم	العلوم
٢٣٨	٩	المباهية	المباهية (
٢٣٩	الهامش ١	يستبدل به الهامش ١	في ص ٢٤٠
٢٤٠	١٣	بالصفة	بالسفه
٢٤٠	الهامش ١	يستبدل به الهامش ١	في ص ٢٩٠
٢٤٤	هامش ١	في الاقتصاد	في الاعتقاد
٢٤٩	٢٣	لتكلم	لتكلم
٢٦٤	١٦	معرفة	معرفة
٢٦٨	١٥	دفعة	دفعه
٢٧٣	١٦	لا نقول	لأننا نقول
٢٧٣	١٨	السميع	السمع
٢٧٩	١٣	سليبا	سليمان
٢٨٣	١٣	حال	خال
٢٩١	٧	عنه	عن

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٠٢	١٥	القوة	القوى
٣٢٧	٢٠	تلونه	تلوته
٣٣٦	١٨	آفكارهم	إنكارها
٣٤٣	٩	مسخرون	مسخرون
٣٥٧	١٣	فيما	فبما
٣٨٣	١٧	مراؤه	مراومه
٣٨٤	٧	الحق	الخلق
٣٨٨	١٣	فجعلنا	فجعلناه
٤٠٠	٢١ ، ١٣	المقدام	المقداد
٤١١	١٤	الغريبة	الغريبة
٤١٤	٧	موعلا	موئلا
٤٢٨	٢٣	فهو	فهو في
٤٢١	١٧	الأسعري	الأسعري

هذا الكتاب

إذا كان علم الكلام القديم - وهو الذي يهدف لإثبات العقائد الإسلامية والدفاع عنها - قد تعرض للنقد الشديد من علماء الإسلام لما نتج عنه من ترويج للشبه وبعد عن منهج السلف وإثارة للجدل . .

فإن الجديد الذي جاء به المؤلف في هذا الكتاب هو ما أوضحه من انهيار البناء العقلي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة عند المتكلمين .

وأضاف المؤلف إلى ذلك تقديم المعالم الجديدة لعلم الكلام الجديد ، وهي - وفقاً لما ذهب إليه - تقوم على ما يسميه "الضرورة العملية" ويستنبط لهذه الضرورة من منهج الرسول صلى الله عليه وسلم ، والمؤلف يثقف في هذه المعالم عمداً مسألة المنهج الإسلامي ، والتقاء مع روح الفكر العالمي المعاصر في الوقت نفسه .

والكتاب على كل حال يمثل تحدياً لاستمرار علم الكلام في صورته التقليدية ، ومحاولة لوضع معالم الطريق إلى علم الكلام الجديد .